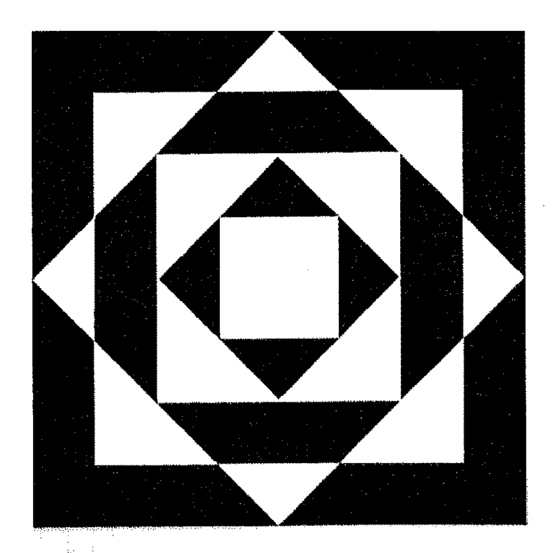


مدخل إلى

علم النفس الإسلامي

◆

دكتور محمد عثمان نجاتي

دار الشروق

مدخل إلى

علم النفس الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى -
رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

دكتور محمد عثمان نجاتي

مدخل إلى

علم النفس الإسلامي

دار الشروق

مقدمة

في أثناء إعدادي لكتاب « الإدراك الحسي عند ابن سينا : بحث في علم النفس عند العرب » [1] الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٨ ، ذكرت أنني تناولت في ذلك الكتاب إحدى نظريات «علم النفس الإسلامي» عند ابن سينا . وكان استخدامي لمصطلح «علم النفس الإسلامي» في ذلك الوقت هو أول استخدام لهذا المصطلح ، كما ذكر عبد الله بن ناصر الصبيح في كتابه « تمهيد في التأصيل » [2] . وكان معنى هذا المصطلح ، كما يبدو من سياق الحديث ، هو التراث النفسي عند العلماء المسلمين .

كان اهتمامي في ذلك الوقت متجها نحو دراسة التراث النفسي عند العلماء المسلمين ، والمصادر المختلفة التي استمدوا منها آراءهم في علم النفس . فهم لم يتأثروا فقط بالفلسفة الإغريقية ، وبغيرها من الفلسفات الهندية والفارسية والمصرية . وإنما هم قد تأثروا أيضا تأثيرا كبيرا بما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من آراء عن النفس الإنسانية ، وأحوالها المختلفة ، وعوامل سوائها وانحرافها ، وأسباب سعادتها وشقائها ، ووسائل إدراكها ومعرفتها . وقد شعرت في ذلك الوقت أنني لكي أستطيع دراسة التراث النفسي عند المسلمين ، لابد من معرفة هذه المصادر المختلفة معرفة دقيقة . ولهذا السبب كان اهتمامي بدراسة المفاهيم النفسية الواردة في القرآن الكريم ، ونشرت ما وصلت إليه من هذه الدراسة في كتاب « القرآن وعلم النفس » [3] الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٨٢م . ثم عكفت على دراسة المفاهيم النفسية في الحديث النبوي الشريف ، ونشرت نتيجة دراستي في كتاب «الحديث النبوي وعلم النفس» الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٨٩ . ثم عكفت بعد ذلك على دراسة الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين ، ونشرت نتيجة دراستي في كتاب «الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين »[4]

الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣ م. كما أنني أشرفت، مع آخر، على إعداد دراسة قام بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كانت تتناول عرضا لجميع الكتب والمؤلفات التراثية التي تعرضت في بعض أجزائها لمفاهيم نفسية، أو دراسة بعض نواحي النفس الإنسانية؛ وقام بدراسة هذه الكتب التراثية وتلخيصها نخبة من أعضاء هيئة التدريس الجامعيين المتخصصين في علم النفس، وقمت بمراجعة تلخيصاتهم وإعدادها للنشر. وقد نشرت هذه الملخصات في ثلاثة مجلدات بعنوان «علم النفس في التراث الإسلامي»[٥]؛ وكتبت للكتاب مقدمة بينت فيها أهمية إسهامات علماء النفس المسلمين في تطور الدراسات النفسية وتقدمها.

وقد ابتدأ يحدث تغيّر في تفكيري منذ عام ١٩٨٢م، فلم يعد اهتمامي موجها فقط نحو دراسة التراث النفسي عند المسلمين، وإنما ابتدأ يتجه نحو التأصيل الإسلامي لعلم النفس. ففي هذا العام كونت منظمة الطب الإسلامي في الكويت لجنة مكونة من مجموعة من أطباء علم النفس، وعلماء الشريعة والفقه الإسلامي، وعلماء النفس الذين كنت أمثلهم في عضوية هذه اللجنة. وكان هدف هذه اللجنة هو وضع خطة علمية لعلاج الاضطرابات النفسية والعقلية على أسس إسلامية. وقد طلب مني أن أقدم مذكرة تتضمن خطة للعلاج النفسي على أسس إسلامية. وقدمت فعلا هذه المذكرة إلى اللجنة. ولكني لم أستمر في متابعة عملي في هذه اللجنة لانتهاء عملي بجامعة الكويت في صيف عام ١٩٨٤ م.

وقد دعّم اهتمامي بالتأصيل الإسلامي اشتراكي في الندوة التي عقدت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٩٨٧ م، والتي كان الهدف منها هو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. وقدم في هذه الندوة كثير من البحوث في هذا الموضوع، كما قدمت فيها مذكرة في هذا الموضوع. ثم اخترت عضوا في لجنة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي تكونت في مركز البحوث بنفس الجامعة. ثم اشتركت في ندوة «نحو علم نفس إسلامي» التي عقدت في القاهرة عام ١٩٨٩م تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقرأت في الندوة بحثا بعنوان «منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس» نشر في مجلة «المسلم المعاصر»[٦].

إن التَّغيير الذي حدث في تفكيري، واتجاه اهتمامي نحو التأصيل الإسلامي لعلم النفس قد أضاف بعداً جديداً ومهما إلي دراستي للمفاهيم النفسية في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وللدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين. فلم تعد دراستي لهذه الموضوعات تعنى فقط بدراسة التراث النفسي عند المسلمين، وإنما أصبحت تعنى وبقدر كبير من الاهتمام، بدراسة المصادر الإسلامية الرئيسة التي استمد منها علماء النفس المسلمون تصورهم للإنسان والكون والوجود، وقيمهم واتجاهاتهم الفكرية، وفلسفتهم في الحياة، وهي معرفة تعتبر ضرورية لصياغة علم النفس صياغة إسلامية. ويبدو أن هذا الهدف أصبح من أحد أهدافي الرئيسة من دراسة المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين. يتضح ذلك مما جاء في مقدمتي لكتاب « القرآن وعلم النفس » حيث قلت: « ولاشك في أننا في حاجة إلى مزيد من الاهتمام بدراسة تراثنا الإسلامي مبتدئين بالقرآن الكريم، والحديث الشريف، ثم متتبعين تطور التفكير في الدراسات النفسية لدى الفلاسفة والمفكرين المسلمين بهدف معرفة المفاهيم النفسية الإسلامية معرفة صحيحة تكون هادية لنا في دراستنا النفسية، وعوناً لنا في تكوين نظرياتنا الخاصة عن الشخصية الإنسانية بحيث تجمع بين دقة البحث العلمي الأصيل، والحقائق التي وردت في القرآن الكريم عن الإنسان، وهي حقائق يقينية لأنها صدرت عن الله تعالى خالق الإنسان» (٧)

وذكرت في مقدمتي لكتاب « الحديث النبوي وعلم النفس» ما يلي:

« لقد اتجه اهتمامي منذ مدة طويلة إلى دراسة المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بهدف الوصول إلى فهم دقيق للتصور الإسلامي للإنسان، ومعرفة وجهة نظر الإسلام في العوامل الرئيسة للشخصية السوية والصحة النفسية، وأسباب الانحراف والشذوذ والمرض النفسي، والطرق السليمة لتعديل السلوك والعلاج النفسي، وأسباب سعادة الإنسان وأسباب شقائه، ومنهج الحياة الأمثل للإنسان لكي يعيش عيشة آمنة مطمئنة سعيدة. فهذه المعرفة في رأيي،

ضرورية لكي نفهم شخصية الإنسان فهمًا سليمًا، بحيث نكون أقدر على معرفة أسباب انحرافه وشقائه ومرضه النفسي، وأقدر على توجيهه وإرشاده وعلاجه. ولا شك أيضا في أن هذه المعرفة ستمكننا من مراجعة ما وصل إليه علم النفس الحديث من معلومات عن الإنسان وحياته النفسية، ومعرفة أوجه اتفاقها واختلافها عن التصور الإسلامي للإنسان، وما أمدّنا به تراثنا الإسلامي من حقائق عن حياته النفسية».

«إن علم النفس الذي يدرس الآن في الجامعات العربية والإسلامية إنما هو مستمد من الغرب، وهو يعتمد في وصفه للإنسان، وفي الحقائق التي يذكرها عنه على نتائج البحوث التي أجريت في الأغلب، في مجتمعات غربية غير إسلامية، لها تصورها الخاص عن الإنسان، ولها فلسفتها الخاصة في الحياة، ولها ثقافتها ومعاييرها وقيمها الخاصة بها. ولا شك في أن لهذه العوامل تأثيرا كبيرا في توجيه الدراسات النفسية التي تجرى في هذه المجتمعات في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان، ورسالته في الحياة، وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم وفلسفة للحياة. فاهتمام سيجمند فرويد، مثلا، بالغريزة الجنسية في دراسته لأسباب الأمراض النفسية، إنما يرجع في الأغلب، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار، وترى أنه عملية مشينة وقبيحة يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاومها. وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسّر المرض النفسي بأنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي. ومن الملاحظ أيضا أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل، وتقويمها العظيم للتنافس، والتفوق والنجاح، قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدافع إلى الإنجاز، ومستوى الطموح، والتنافس. ويلاحظ كذلك أن المجتمعات الغربية التي غلبت عليها الاتجاهات المادية في الحياة، والتي ابتعدت عن الاهتمام بالنواحي الروحية والدينية، قد اتجهت فيها الدراسات النفسية إلى الموضوعات التي تتعلق بالنواحي المادية والبيولوجية والاجتماعية من السلوك الإنساني، وأغفلت دراسة النواحي الروحية وتأثيرها

في السلوك . ويلاحظ أيضا أن علماء النفس المحدثين ؛ تمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على فلسفتهم في الحياة ، يهملون دراسة أثر الدين والإيمان والنواحي الروحية في الصحة النفسية ، ويركزون اهتمامهم في دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعّالية في كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية ، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية ، ونجاحه في عمله وفي حياته الزوجية . ويلاحظ كذلك أنهم في أساليبهم المختلفة في العلاج النفسي لا يهتمون ، تمشيًا مع فلسفتهم المادية في الحياة ، بتصحيح الناحية الدينية في المريض النفسي » .

« يتضح من هذه الأمثلة القليلة التي ذكرتها سابقا أن علم النفس الحديث الذي نشأ في البلاد الغربية غير الإسلامية ، قد لا يتفق في بعض مفاهيمه مع تصورنا الإسلامي للإنسان ، ولذلك فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في كثير من هذه المفاهيم ، ومناقشتها على ضوء التصور الإسلامي للإنسان ، وإدخال بعض التعديلات أو التغييرات فيها بحيث تصبح متفقة ، أو على الأقل غير متعارضة ، مع مفاهيمنا الإسلامية » .

« إن المصدرين الإسلاميين الأساسيين اللذين يمكن أن نستمد منهما التصور الإسلامي الصحيح للإنسان هما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف . وقد عُنيت بدراسة ما ورد فيهما من مفاهيم نفسية وحقائق تتعلق بالحياة النفسية للإنسان ، على أمل أن نستطيع تكوين تصور إسلامي صحيح عن الإنسان يمكن أن يتخذ أساسًا تنطلق منه دراسات جديدة في علم النفس ، بحيث يمكن أن تنشأ من مجموعة هذه الدراسات ، في نهاية الأمر ، مدرسة جديدة في علم النفس ، يمكن أن تسمى بالمدرسة الإسلامية في علم النفس» . (٨)

وذكرت في مقدمتي لكتاب « الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين » مايلي :

« . . يجدر بي أن أشير إلى أن هذا الكتاب الحالي الذي أقدّمه اليوم ، بالإضافة إلى الكتابين السابقين للمؤلف وهما : القرآن وعلم النفس ، والحديث النبوي وعلم

النفس، إنما تمدنا بكثير من المفاهيم النفسانية التي تساعدنا على تكوين صورة صحيحة عن الإنسان وحياته النفسانية في التراث الإسلامي. فالكتابان السابقان.. يمدانا بصورة واضحة عن التصور الإسلامي للإنسان وحياته النفسانية».

والكتاب الحالي يمدنا بصورة واضحة عن تصور العلماء المسلمين السابقين عن الإنسان وحياته النفسانية. وأعتقد أن معرفتنا بالمفاهيم النفسانية التي تناولتها هذه الكتب الثلاثة تكوّن لنا أساسًا يمكن أن تقوم عليه، أو تنبعث منه، دراسات جديدة في علم النفس ذات توجّه إسلامي، يمكن أن تكوِّن في نهاية الأمر مدرسة جديدة في علم النفس، وهي المدرسة الإسلامية في علم النفس » (٩)

والكتاب الحالي الذي أقدمه الآن وهو «علم النفس الإسلامي» إنما هو محاولة لشرح الأسس الضرورية التي يمكن أن نقيم عليها صرح هذا العلم الجديد، ألا وهو «علم النفس الإسلامي ». وقد سبق لي أن شرحت هذه الأسس في إيجاز شديد في بحثي المنشور في مجلة المسلم المعاصر بعنوان « **منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس**» وسأحاول في هذا الكتاب الحالي أن أتناول هذا الموضوع بصورة أكثر شمولاً، وأكثر تفصيلاً.

والله ولي التوفيق ،،،

محمد عثمان نجاتي

هوامش المقدمة

١ ـ محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ بحث في علم النفس عند العرب . الطبعة الثالثة . القاهرة : دار الشروق ؛ ١٩٨٠ ؛ ص ١٩ .

٢ ـ عبد الله بن ناصر الصبيح : تمهيد في التأصيل ـ رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس . الرياض : دار أشبيلية ؛ ١٩٩٩م ؛ ص ٣٩ .

٣ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس . الطبعة السادسة . القاهرة : دار الشروق ١٩٩٧م .

٤ ـ محمد عثمان نجاتي : الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين . القاهرة . دار الشروق ١٩٩٣ م .

٥ ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي : علم النفس في التراث الإسلامي . ثلاثة مجلدات . إشراف محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد . القاهرة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ؛ سلسلة تيسير التراث (٢) ١٩٩٦م .

٦ ـ محمد عثمان نجاتي : منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس . مجلة المسلم المعاصر . السنة ١٥ ، العدد ٢٧ ، ١٩٩٠م ص ٢١ ـ ٤٥ .

٧ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس . مرجع سابق . ص ٢٥

٨ ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس . الطبعة الثانية . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٧م ؛ ص ٧ ـ ٩ .

٩ ـ محمد عثمان نجاتي : الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين مرجع سابق ؛ ص ١٠ .

الفصل الأول

المصطلحات وتعريفها

استخدم الباحثون في موضوع «علم النفس الإسلامي» عدة مصطلحات مختلفة، وكان لكل مصطلح منها مؤيدوه ومعارضوه. وهذا أمر طبيعي ومتوقع في المراحل الأولى المبكرة لنشوء هذا العلم الجديد، حيث لم يستقر الباحثون بعد على مصطلح واحد يلقى قبولا عامًّا بين جمهور العلماء المهتمين بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الصدد هي ما يلي :

١ـ علم النفس الإسلامي .

٢ـ أسلمة أو إسلامية علم النفس (أو العلوم الاجتماعية، أو المعرفة) .

٣ـ التوجيه الإسلامي لعلم النفس (أو للعلوم الاجتماعية) .

٤ـ التأصيل الإسلامي لعلم النفس (أو للعلوم الاجتماعية) .

٥ـ مصطلحات أخرى .

١ـ علم النفس الإسلامي :

لقد كان مؤلف الكتاب الحالي، فيما يبدو، هو أول من استخدم هذا المصطلح في كتابه «الإدراك الحسي عند ابن سينا»، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٨م، كما سبق أن أشرت إلى ذلك في مطلع مقدمة الكتاب الحالي. غير أن هذا المصطلح كان يعني، كما يمكن أن يفهم من سياق الحديث، التراث النفسي في الإسلام. وهو معنى يختلف اختلافا أساسيا عن المعنى الذي استخدم فيه هذا المصطلح في الكتاب الحالي. . فالمعنى الذي أقصده بهذا المصطلح في الكتاب

الحالي هو «علم النفس القائم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية».

وقد استخدم هذا المصطلح أيضا أحمد فؤاد الأهواني في مقدمته لكتاب «الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص» لعبد الكريم العثمان[1]. ولكنه كان يعني بهذا المصطلح دراسة الظواهر الدينية. يقول أحمد فؤاد الأهواني: «وما دمنا قد أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيّا، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامي، كما نقول بوجود علم نفس بوذي، أو نصراني، لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان»[2]. ولم يلق هذا التعريف لهذا المصطلح قبولا بين علماء النفس المهتمين بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس، ولم يستخدمه أحد آخر بهذا المعنى، بحسب ما لديّ من معلومات..

واستخدم هذا المصطلح كذلك محمد علم الدين في مقال بعنوان «علم النفس الإسلامي وأثره في التربية الإسلامية»، نشر في عددين من مجلة الوعي الإسلامي التي صدرت في الكويت في عامي ١٩٧٣ و ١٩٧٦ م.[3،4]

وكان يعني بهذا المصطلح علم النفس في التراث الإسلامي.

وقدم إبراهيم محمد الشافعي ومحمد حامد الأفندي بحثا بعنوان «خصائص مقترحة لمنهج في علم النفس الإسلامي» إلى ندوة «علم النفس والإسلام» التي عقدتها كلية التربية بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية في عام ١٩٧٨ م. وقد قاما بتعريف علم النفس الإسلامي بأنه: «حقائق وقوانين ومعلومات ونظريات عن النفس الإنسانية نتيجة جهود علماء النفس المسلمين، كما نقصد به حقائق وقوانين ونظريات نفسية توصل إليها علماء النفس المسلمون في إطار إسلامي»[5] ويقول الباحثان في موضوع آخر: «.. نحن متمسكون بتحديدنا لعلم النفس الإسلامي بأنه الحقائق والمعلومات النفسية التي تم اكتشافها، أو يتم اكتشافها، من دراسة الظاهرة النفسية على يد العلماء المسلمين، أو في إطار إسلامي»[6]. ويقول الباحثان: «.. إذا تعارضت نتائج بعض الدراسات والبحوث العلمية، مع النظريات التي يفترض أن تنسجم معها هذه النتائج، فإن الموقف يستدعي: إما إعادة النظر في النتائج، للتأكد من صحتها من ناحية، ومن معارضتها معارضة

حقيقية للنظرية، وإما إعادة النظر في النظرية أو الإطار النظري نفسه. . ولكن مع تحديد معنى إعادة النظر في الإطار الإسلامي. إن معناه في هذا المجال إعادة النظر في فهمنا لهذا الإطار» (٧). وهكذا نرى أن علم النفس الإسلامي، عند هذين الباحثين، يشمل كلا من التراث النفسي عند العلماء المسلمين، والدراسات والاكتشافات الجديدة التي يقوم بها علماء النفس المسلمون للظاهرة النفسية في إطار إسلامي، أي بناء على أسس ومبادئ الإسلام.

واستخدم هذا المصطلح كذلك محمد رشاد خليل في كتابه بعنوان: «علم النفس الإسلامي العام والتربوي» الذي صدر في عام ١٩٨٧ م. (٨) وهو يعني بعلم النفس الإسلامي، علم النفس الذي جاءنا عن طريق الوحي والسنة والفقه فقط، وهو يرفض كل نظريات ونتائج بحوث علماء النفس الغربيين. يقول محمد رشاد خليل: «حين نقول بعلم نفس إسلامي، فإنا لا نتكلم عن علم هو مجرد آراء وظنون ووجهات نظر خاصة خاضعة لظروف خاصة لعلم نفس الرجل الأبيض. وإنما نتكلم عن علم تأسس أولا على خبر الوحي الصادق من خالق النفس، ثم اتسع بالاجتهاد عبر القرون على أسس علمية منهجية أرسى قواعدها الوحي الإلهي، حتى تجمعت عند المسلمين أضخم موسوعة في علوم النفس في تاريخ العلم. . ومصادر علم النفس الإسلامي ثلاثة هي الكتاب والسنة والفقه»(٩). ونحن لا نوافق د. محمد رشاد خليل على موقفه المتطرف برفض علم النفس الحديث بأكمله، إذ إننا نجد في نتائج بعض بحوثه التجريبية، كما في مجالات الإدراكات الحسية والتعلم، ما يمكن أن نثق في صحتها.

ولمحمد حسن الشرقاوي كتاب بعنوان «نحو علم نفس إسلامي» (١٠) ينتقد فيه علم النفس الحديث، وينادي بإقامة علم نفس إسلامي على أساس ما جاء عن النفس الإنسانية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف واجتهادات علماء الفقه والشريعة. يقول محمد حسن الشرقاوي في مقدمته لكتابه: «وهذا الكتاب محاولة السير في الاتجاه الصحيح في دراسة النفس واختيار المنهج السليم في تفهم الدوافع الإنسانية. . وقد استقينا مادته الأصيلة من القرآن الكريم. . والسنة المحمدية، واجتهادات الأئمة، وإجماع علماء الأمة»(١١).

إن تعريفه لعلم النفس الإسلامي يشبه تعريف محمد رشاد خليل الذي ذكرناه سابقا .

واستخدم مصطلح «علم النفس الإسلامي» ، كذلك ، فؤاد أبو حطب في بحثه الذي تقدم به إلى ندوة «علم النفس والإسلام» التي انعقدت بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية في عام ١٩٧٨ م . وقد أشار أبو حطب في بحثه إلى اتجاهات بعض علماء النفس في بناء «علم نفس إسلامي» وقال : « . . إننا كعلماء نفس مسلمين مطالبون بالنظر إلى علم النفس من منظور شمولية الإسلام ، ليصبح هذا العلم الذي يشمل مختلف جوانب سلوك الإنسان الدينية والدنيوية موجها وجهة إسلامية»(١٢) . وهو يعني بالتوجيه الإسلامي هنا بناء علم النفس على أسس المبادئ الكلية العامة للإسلام ، وعن تصور الإسلام للإنسان والكون(١٣) .

واستخدم هذا المصطلح كذلك ، محمد عبد المتولي جمعة في كتابه بعنوان : «مدخل إلى علم النفس الإسلامي» الذي صدر في عام ١٩٩٥ (١٤) . ولم يذكر مؤلف هذا الكتاب تعريفا محددا لمصطلح «علم النفس الإسلامي» ، ولكنه وقف موقفا مترددا بين تعريفين دون أن يذكر بوضوح أيهما يختار . فهو من جهة ، يقول : « . . حيث إن محور الدراسة في هذا العلم يدور حول الإنسان ، فمن الخطأ المنهجي أن تقوم هذه الدراسة على فروض عقلية نظرية ، أو تجارب معملية ، كالشأن في ميادين العلوم الطبيعية ، بل يجب أن تقوم على منهج الوحي الإلهي المنزّل من عند الله ـ تبارك وتعالى ـ لأنه المنهج الشامل المحيط بجميع قضايا النفس الإنسانية ، والعلاقات الاجتماعية . وكيف لا يكون كذلك وقد تنزل من عند الله عز وجل خالق الإنسان . وهو سبحانه وحده العليم بخلقه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك من الآية ١٤] . . . ومن هنا أقدم لطلاب العلم والمعرفة هذه الدراسة في علم النفس الاجتماعي في ضوء نصوص الوحي الإلهي المنزل على قلب سيدنا محمد ﷺ بجانب ما كتبه علماء النفس المحدثون ، وما توصلوا إليه من نظريات في هذا الميدان ، أقوم بمناقشتها وتحليلها في ضوء المنهج الإسلامي » (١٥) . وهو من جهة أخرى ، يتخذ نفس التعريف الذي قال به من قبل أحمد فؤاد

الأهواني، وهو أنه علم يدرس الظواهر الدينية، وينقل عن الأهواني ما قاله في هذا الصدد تحت عنوان «لماذا نقول علم نفس إسلامي ؟ » :

« . . لاتزال بعض المدارس في علم النفس الحديث تفسح المجال

أولا : للتأمل الذاتي وهو منهج لا يتفق مع مناهج العلم الطبيعي . .

ثانيا : لدراسة ظواهر قد تتعارض، أو على الأقل، تقع في دائرة تختلف عن دائرة العلم، وهي الظواهر الدينية . فلا غرابة إذًا أن نقول بوجود علم نفس إسلامي» (١٦) .

وعقد مكتب القاهرة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في عام ١٩٨٩ م ندوة عنوانها : «نحو علم نفس إسلامي» . وقدمت في هذه الندوة عدة بحوث تتعلق بهذا الموضوع . وبالرغم من تحديد عنوان الندوة، إلا أن البحوث التي قدمت في هذه الندوة استخدمت مصطلحات مختلفة هي : نحو وجهة إسلامية لعلم النفس ـ التأصيل الإسلامي لعلم النفس ـ الإرشاد النفسي من منظور إسلامي . إن اختلاف المصطلحات التي يستخدمها الباحثون في هذا الموضوع أمر يمكن تبريره في المراحل الأولى المبكرة من تكوين هذا العلم، غير أنه من المتوقع في المراحل التالية عندما يستقر بناء هذا العلم، وتتوطد أركانه، أن تتوحد المصطلحات فيه .

ومصطلح «علم النفس الإسلامي» هو، في رأيي، مصطلح مناسب للدلالة على الهدف الذي نسعى إليه وهو تكوين علم نفس قائم على أسس ومبادئ الإسلام . . وقد اعترض على هذا المصطلح بعض علماء النفس مستنكرين وصف العلم بأنه مسلم أو كافر . فالعلم، أي علم، يبحث في السنن، أي في المبادئ العامة والقوانين التي تحكم ظاهرة معينة، وليس من المقبول أن نصفه بأنه إسلامي، أو غير إسلامي . إن هذا الاعتراض يمكن قبوله بالنسبة للعلوم الطبيعية التي تبحث في مواد طبيعية لا تتغيّر طبيعتها في المجتمعات البشرية المختلفة، أما بالنسبة للعلوم الإنسانية، ومنها علم النفس، فالأمر مختلف . . فهذه العلوم تتأثر بثقافة المجتمع وقيمه واتجاهاته في التفكير، وفلسفته في الحياة، وتصوره للإنسان ولرسالته في

الحياة. ولذلك، فإن علم النفس، مثل غيره من العلوم الإنسانية، قد يختلف في إنجازاته العلمية، وأهدافه البحثية من مجتمع إلى آخر. ولهذا السبب فإننا عندما نقرأ كتب تاريخ علم النفس، فإننا نجد فيها مصطلحات مثل: «علم النفس الأمريكي»، و«علم النفس الإنجليزي»، و«علم النفس السوفيتي»، وهي تشير إلى الاهتمامات والإنجازات العلمية الخاصة التي يتميّز بها علماء النفس في كل بلد من هذه البلاد عن غيرهم في البلاد الأخرى. وعلى هذا النحو أيضا نقول: «فلسفة يونانية، وفلسفة إسلامية». وعلى هذا النحو أيضا نستخدم مصطلح «علم النفس الإسلامي»، ونعني به علم النفس القائم على أسس ومبادئ إسلامية، تمييزا له عن علم النفس الغربي القائم على أسس علمانية بحتة لا صلة لها بالعلم الصادر عن الوحي الإلهي.

واستخدم هذا المصطلح كذلك بعض الباحثين الآسيويين في بحوث تقدموا بها إلى المؤتمرات التي كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي يعقدها لمناقشته موضوع «أسلمة أو إسلامية المعرفة»، نذكر منها على سبيل المثال البحث الذي قام به صادق حسين بعنوان «علم النفس الإسلامي» Islamic Psychology[١٧] وهو يرى أن علم النفس الإسلامي يستمدّ معلوماته مما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة متعلقًا بالحياة النفسية للإنسان.

٢ ـ أسلمة أو إسلامية علم النفس (أو العلوم الاجتماعية، أو المعرفة):

إن إسلامية المعرفة شعار جديد ظهر في حياتنا الفكرية منذ عدة سنوات. وتشمل المعرفة جميع المعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية. وعلى ذلك، فهذا المصطلح يتضمن إسلامية علم النفس، باعتبار أن علم النفس أحد فروع العلوم الإنسانية.

وقد اختلفت الآراء حول هذا المصطلح وتباينت ما بين مؤيد ومعارض ومتحفظ. ويمكن تصنيف آراء الناس حول هذا المصطلح إلى أربعة آراء رئيسة[١٨].

١ ـ البعض يظن أن «إسلامية المعرفة» هي «كهانة ـ كنسية» جديدة في دوائر المعرفة، تريد أن تجعل للعلوم والمعارف الإنسانية نوعا من القدسية، وتفرض

نوعا من الحجر على اجتهادات العلماء الفكرية، كما كان شائعا أثناء العصور الوسطى المسيحية من سيطرة الكنيسة ومعاداتها للعلم والعلماء.

٢ـ والبعض يرى أن إسلامية المعرفة تعني انفصالا وانعزالا عن دائرة العلوم والمعارف التي أبدعها العقل الإنساني في المجتمعات غير الإسلامية، مما يؤدي إلى زيادة انغلاق المجتمعات الإسلامية وعدم تمكنها من ملاحقة حركة التقدم العلمي والتكنولوجي في البلاد الأخرى من العالم.

٣ـ والبعض يرى أن إسلامية المعرفة لا تعني أكثر من إضافة بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة إلى قوانين العلوم واكتشافاتها الحديثة، لبيان وجود علاقة بين الدين والعلم.

٤ـ ويرى البعض الآخر، ورأيه هو الرأي الصحيح، «أن إسلامية المعرفة قضية تعبر عن رسالة فكرية جليلة، تمثل واحدة من السمات والثوابت الأصيلة في حضارتنا الإسلامية منذ ظهر الإسلام...»[١٩]. وترى هذه المجموعة من المفكرين أن «المراد من مفهوم إسلامية المعرفة هو إقامة العلاقة بين الإسلام والمعرفة، أي الصلة بين (كتاب الوحي) ـ القرآن الكريم وبيانه النبوي ـ وبين كتاب الوجود، ومعارف الإنسان في علوم الوجود الإنسانية منها والطبيعية. وبمعنى آخر، أن يصدر إدراكنا وتصورنا ومعرفتنا لموضوعات المعارف الإنسانية والطبيعية مع استحضارنا السنن والقوانين الإلهية والضوابط والمقاصد الشرعية المتعلقة بها، والتي جاءت في (كتاب الوحي) وفي بيانه النبوي، أي اكتشاف علاقة كتاب (الكون المنظور) بـ (كتاب الوحي المسطور) أثناء دراسة تطبيقات هذه العلوم البشرية المدنية والحضارية»[٢٠].

لعلّ جعفر شيخ إدريس، على حسب ما يذكر عبد الله بن ناصر الصبيح[٢١] هو أول من استخدم مصطلح «أسلمة العلوم»، في محاضرة ألقاها باللغة الإنجليزية في مؤتمر العلماء الاجتماعيين المسلمين في حوالي منتصف السبعينيات الميلادية. ولكن الفضل في انتشار هذا المصطلح يرجع في الحقيقة إلى إسماعيل الفاروقي الذي ألقى بحثين في هذا الموضوع في الحلقة الدراسية التي عقدت في إسلام أباد في عام ١٩٨٢ م تحت إشراف «الجامعة الإسلامية في إسلام أباد» و «المعهد العالمي للفكر

الإسلامي» . . ، ثم نشر هذان البحثان، مترجمين إلى اللغة العربية في عام ١٩٨٤م، بعنوان «أسلمة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل» (٢٢) . يقول إسماعيل الفاروقي في تعريف أسلمة المعرفة : «. . المهمة التي تواجه رجال الفكر والقادة من المسلمين، أن يعيدوا صياغة التراث البشري كله من وجهة نظر الإسلام. ولن يوجد التصور الإسلامي ما لم يكن تصوراً للحياة والحقيقة والعالم، وهذا المضمون هو هدف الدراسة في مختلف العلوم.

إن إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها، يعني « أسلمتها»، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوّم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف. . . على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام. ولتحقيق هذا الهدف لابد أن تحل التصورات المنهجية للإسلام ـ وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه ـ أن تحل هذه محل التصورات الغربية، وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها. كذلك، لابد للقيم الإسلامية ـ وأعني بها أثر المعرفة في تحقيق السعادة للإنسان وتفتّح ملكاته وإعادة النظر في المخلوقات بحيث تجسد السنن الإلهية وبناء الثقافة والحضارة، وإقامة معالم إنسانية بارزة في المعرفة والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والورع ـ لابد لهذه القيم من أن تحل محل القيم الغربية، وأن توجه نشاط التعليم في كل المجالات » (٢٣).

وقد أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عام ١٩٨٦ م كتابا بعنوان «إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات» (٢٤) ، شرح فيه مفهوم إسلامية المعرفة، وخطة العمل والإجراءات التي يجب أن تتخذ لتحقيق إسلامية المعرفة.

وقد عرّف المعهد العالمي للفكر الإسلامي «إسلامية المعرفة» في هذا الكتاب (٢٥) بنفس التعريف تقريبا والذي قال به من قبل إسماعيل الفاروقي لأسلمة المعرفة، كما تضمن أيضا نفس خطوات العمل التي تضمنها من قبل كتاب إسماعيل الفاروقي. وفي الواقع، إن هذا الكتاب عبارة عن إعادة تحرير كتاب إسماعيل الفاروقي المذكور سابقا، مع إضافة أعمال الندوات التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي لمناقشة

موضوع إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جاء في هذا الكتاب: «... وفي أعقاب ذلك المؤتمر العالمي الأول لإسلامية المعرفة الذي عقد في إسلام آباد رأي المعهد أن يقوم بنشر خطة تفصيلية تمثل دليل العمل في ميدان إسلامية المعرفة وخدمة الفكر والمفكر وطالب العلم المسلم. وقد أوكل المعهد إلى الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي مهمة إعداد وتحرير هذه الخطة باللغة الإنجليزية. ثم قامت بعض دور النشر العربية بترجمة تلك الطبعة إلى العربية، ونشرها دون تنسيق وتفاهم كامل مع المعهد. فرأى مجلس أمناء المعهد أن يعهد إلى الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبوسليمان بإعادة تحرير هذه الدراسة باللغة العربية، فقام بذلك مشكورا، وتمت مراجعتها الفنية واعتمادها خطة عمل للمعهد، مع إضافة أوراق عمل الندوات الكبرى التي عقدها المعهد بعد المؤتمر الأول في إسلام آباد...»[٢٦].

ولمحمد رفقي عيسى بحث عن «أسلمة علم النفس» نشر بمجلة «المسلم المعاصر»[٢٧]، ذكر فيه أن إقامة علم النفس على أساس مبادئ الإسلام يستمد مصادره من الوحي، والفلسفة (الحكمة)، ونتائج الأبحاث. يقول محمد رفقي عيسى: «إن طبيعة الإنسان المعقّدة من جسم وروح وإرادة ـ تحكم مكوناتها علاقات متداخلة وحاجات ورغبات متباينة تحتاج إلى التوازن الدقيق لكي يغيب فيه تعارض هذه الحاجات وتلك الرغبات، وتستقيم من خلاله العلاقات بينها. هذه الطبيعة تحتم أن يكون لما يتصل به من علوم جانبية أساسان: الجانب المعياري والجانب الواقعي، ولا تستقيم أية رؤية دون وضع هذين الجانبين في الأساس، ولا يمكن لأحد من البشر مهما عظم قدره، أو تعاظمت قدرته أن يضع المعيار الصحيح الكامل الذي يحيط بطبيعة الإنسان، بل إن محاولة تحقيق مثل هذا الهدف يعتبر عبثًا. ومن ثم وجب التسليم بأن المصدر الأسمى والمهيمن للجانب المعياري هو الوحي. فهو وحده الذي يتوجه إلى النفس كلها مقدما لها الزاد المتكامل، منهج من خَلَقَ لمن خُلِقَ. ولما كان الجانب الواقعي مرتبطًا بقدرات الإنسان الحسية المتمثلة في العقل والحس، كانت الأصول الفلسفية بمفهومها الصحيح من الحكمة ونتائج الأبحاث والدراسات التجريبية وغير التجريبية، والتي نتوصل إليها في إطار هيمنة المعيار الشرعي، منبعًا لاطمئنان القلب وتثبيت الفؤاد تجاه ما نتوصل إليه منها.. وهكذا تكون المصادر التي نلجأ إليها في ترسم هذه الرؤية هي: (١) الوحي، (٢) الحكمة (الفلسفة)، (٣) نتائج البحوث»[٢٨].

ولجعفر شيخ إدريس مقال عن «إسلامية المعرفة وموضوعيتها» نشر بمجلة «المسلم المعاصر» [٢٩]. دعا فيها إلى أهمية دراسة العلوم في إطار إسلامي. قال: «والدعوة إلى إسلامية العلوم هي إذن دعوة إلى تأكيد الموضوعية لا إلى التخلّي عنها لأنها دعوة إلى أن يكون إطارها الفلسفي نفسه قائما على حقائق موضوعية، إنها دعوة إلى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرّب ويستنتج وهو مؤمن بالله، وبأن محمدا رسول الله، وأن القرآن كلام الله. لأن هذه نفسها حقائق موضوعية عنده دليل عقلي على صحتها . . . بل إن إيمانه بها وإعلانه لهذا الإيمان وهو يبحث ويفكر ويجرب ويكتب ويناقش سيكون من أقوى الأدلة على أنه لا تناقض بين البحث العلمي والاعتقاد الديني الإسلامي، بل إن ما ينتج عن الالتزام بهذا الإطار من ثمار طيبة من أقوى الأدلة على فضله وتفوقه على الإطار الإلحادي المادي . . . وحين يبيّن المنظّر أو الفيلسوف المسلم فضل الإطار الإسلامي على غيره فإنه لا يتحدث لإخوانه المسلمين فحسب، ولا يقول إن الإطار الإسلامي صالح لعلم دون علم، أو لأمة دون أخرى، بل إن هدفه أن يبيّن صلاحية هذا الإطار للبحث العلمي أيّا كان، وللباحث أيّا كان» [٣٠].

ولعماد الدين خليل مقال بعنوان «حول إسلامية المعرفة» نشر بمجلة «المسلم المعاصر»[٣١]، عرّف فيها «إسلامية المعرفة» بأنها: «ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتركيبا وتوصيلا ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. . . إن هذه «الإسلامية» لا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة «المحضة» والتطبيقية في التعامل مع الوجود، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، بل إنها في هذه أشد ضرورة لأنها المعنية بترتيب وضع الإنسان في العالم وتنظيم حياته بما يجعله قديرا على تحقيق مهمته في العالم إن «إسلامية المعرفة» ها هنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين متطلبات العلوم الإنسانية وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني، قبل هذا وبعده، احتواء جميع الأنشطة المعرفية على المستويين النظري والتطبيقي معا من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية، وتتشكل ومن مطالبها وتصوراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرى [٣٢].

ولعماد الدين خليل كذلك كتاب بعنوان «مدخل إلى إسلامية المعرفة»(٣٣)، عرّف فيه إسلامية المعرفة بنفس التعريف الذي ذكره في مقاله الذي أشرنا إليه سابقا.

ولمحمد عمارة مقال بعنوان « إسلامية المعرفة ـ البديل الفكري للمعرفة المادية » نشر بمجلة المسلم المعاصر (٣٤)، عرف فيه مصطلح إسلامية المعرفة بأنها : « المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام، وبين المعارف الإنسانية، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية. هي المذهب الذي يقيم المعرفة الإنسانية على ساقين اثنين : « الوحي وعلومه، والكون وعلومه، وليس على ساق واحدة هي الوجود. » (٣٥).

ولمحمد عمارة كتاب حديث عنوانه : « إسلامية المعرفة.. ماذا تعني ؟ (٣٦). يعرف فيه هذا المصطلح بنفس التعريف الذي ذكره في مقاله الذي أشرنا إليه سابقا(٣٧). ويقول كذلك في تعريفه لهذا المصطلح : « إسلامية المعرفة أو التأصيل الإسلامي للمعرفة ـ في أدق وأبسط وأوفى التعريفات ـ هي : الإيمان بوجود علاقة بين المعارف والعلوم التي يكتسبها الإنسان وبين الإسلام الذي يدين به هذا الإنسان، الذي يكتسب هذه المعارف ويحصل هذه العلوم. وذلك انطلاقا من تأثيرات عقائد الدين وأحكام شريعته ومعايير التدين به على العادات والتقاليد والأعراف والمواريث والآداب والفنون التي صاغت وتصوغ (النموذج الثقافي) لهذا الإنسان الذي يخوض ميادين البحث والاكتساب للمعارف والعلوم. » (٣٨).

ويذهب طه جابر العلواني في مقال بعنوان : « إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم» (٣٩). إلى أن إسلامية المعرفة هي « رؤية منهجية معرفية، وليست حقلا علميّا دراسيًا أو تخصصا أو أيديولوجية أو نحلة جديدة، ولذلك فهي تسعى دائما في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور.. إن إدراك حقيقتها يتوقف على النظر إليها على أنها منهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، أو منظور معرفي في طور البناء.. إن قضية (إسلامية المعرفة.. قضية منهجية تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون). وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته. كما أن فهم السنن الكونية والقوانين الطبيعية ومعرفتها يساعد على فهم واكتشاف قواعد منهجية القرآن المعجز العجيب للكون والإنسان المستخلف فيه الذي يمثل كونا صغيراً..

ولذلك فإن إسلامية المعرفة يمكن أن تتضح أفكارها وتظهر معالمها المنهجية في إطار المحاور الستة التالية . . (٤٠) ثم يذكر المؤلف هذه المحاور ويشرحها وهي : المحور الأول : بناء النظام المعرفي الإسلامي . المحور الثاني : بناء المنهجية المعرفية القرآنية . المحور الثالث : بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم . المحور الرابع : بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة . المحور الخامس : قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة . المحور السادس : التعامل مع التراث الغربي . ثم يقول المؤلف : «تلك هي إسلامية المعرفة كما نفهمها في طورها هذا ، وفي مرحلة نموها الحالية تدعو لاستنفارثقافي إسلامي عالمي باتجاه رؤية عالمية شاملة لبناء حضارة الإنسان وتعمير الأرض وتحقيق السعادة لجميع البشر . . » (٤١)

ويذهب نصر محمد عارف ، في مقال له بعنوان « حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة » إلى أن : « المقصود بمفهوم إسلامية المعرفة تلك العملية الفكرية المنهجية التي صاحبت العقل المسلم منذ إدراك مدلولات (اقرأ باسم ربك) و (واقرأ وربك) ، التي تكاد تكون عملية فطرية تلقائية تسعى لأن تحقق الاتساق والانسجام والتوافق بين الإسلام كعقيدة ونظام معرفي ، وبين العلوم والمعارف الكونية والإنسانية ، بحيث كلما بعدت هذه العلوم عن جوهر الإسلام ومقاصده وخرجت عن نظامه المعرفي تحرك العقل المسلم لإرجاعها وتحقيق التوازن والانسجام بين بنيته المعرفية وتكوينه الإيماني والديني . ولكون النسق المعرفي الإسلامي مفتوحا (للآخر) فيه موضع تتعدد مصادره لتشمل الوحي والوجود والتاريخ وإنتاج العقول غير المسلمة وتجارب الآخرين الحاضرة والسابقة ـ لكونه كذلك بالإضافة إلى طبيعته الإنسانية والعالمية المخاطبة للبشر كافة ، فإن عملية الأسلمة تأخذ معنيين أساسيين يتجه أحدهما إلى التجديد الداخلي من داخل البنية المعرفية الإسلامية ذاتها ، سواء بالاجتهاد أو التجدد الذاتي بما يصاحبه من تجديد وتحسين وتأصيل مناهج التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة وتراث المسلمين ، ومن ثم الإبداع بناء على تعامل سليم مع هذه المصادر ، وفهم مستقيم للواقع . ويتجه المنحى الآخر إلى بناء منهجية تعامل قويم مع أفكار وحضارات وتجارب الأفراد والمجتمعات الواقعة خارج دائرة النسق المعرفي الإسلامي وحضارته التي تستوعب المسلم وغير المسلم ، ومن ثم البحث عن الحكمة التي هي ضالة المؤمن يسعى إليها ويستخرجها من ركام

المتحيّزات والخصوصيات الثقافية والعقيدية لمختلف الأمم والشعوب. وبذلك تتحقق العملية التلقائية التي أطلق عليها في عصرنا إسلامية المعرفة من خلال تعامل متوازن وفعال مع الذات ومع الآخر دون ذوبان في التاريخ أو الجغرافيا أو انعزال عنهما. تعامل يستنبط نظاما معرفيا قائما على إجابات العقيدة الإسلامية عن الأسئلة الكلية للعقل البشري.. تلك هي أبعاد العملية المعرفية المنهجية التي عرفت بإسلامية المعرفة، والتي ينبغي الإصرار على وصفها بمعرفية منهجية حيث إنها لا تتعلق ولا تركز بصورة مباشرة على الأبعاد المضمونية «الأنثولوجية»، وإنما هي عملية «أبستمولوجية» في الأساس، ومن ثم فليست هي الاجتهاد أو التجديد، وإنما هي روحه وإطاره المعرفي والمنهجي، وليست هي النقل عن الآخرين بعد الترجمة أو الانتقاء، وإنما هي النظام المعرفي أو الوزّان (PARADIGM) الذي يضع البوصلة، ومن ثم الوجهة والاتجاه الذي يحدد خطوط السير وكيفيته، ويبنى العلاقات والوسائل للتعامل.»(٤٢)

وفي مقال منشور بنشرة الفكر الإسلامي، يقول كاتب المقال - الذي لم يذكر اسمه - إن هناك كتابين لابد من قراءتهما معا: «كتاب منزل متلو معجز وهو القرآن، وكتاب مخلوق مفتوح وهو هذا الخلق والكون بدءا من الإنسان. ولابد من قراءتهما معا لتوجد المعرفة الحضارية الكاملة التي تمكن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف، وأداء حق الأمانة والقيام بمقتضيات العمران. والقراءتان في الوحي وفي الكون فريضتان، لأنهما أمران إلهيان، والجمع بينهما ضروري، إذ بدونه يقع الخلل. فمن تجاوز القراءة الأولى - واستغرق استغراقا كليا في القراءة الثانية - التي تمثل علم الكون أو ميتافيزيقا الكون، فقد العلاقة بالله، وتجاهل الغيب، وانطلق بفلسفة وضعية منبتّة عوراء قاصرة في مصادرها، تحاول أن توحّد بين الإنسان والطبيعة، وتعتبر الخالق والغيب كله مجرد ماورائيات أو ميتافيزيقا.. أما إهمال القراءة الثانية - أي قراءة الوجود والكون، والاقتصار على قراءة الوحي وحده منقطعا منبتا عن الوجود، فإنه يؤدي إلى نفور من الدنيا، واستقذار لها ولما فيها، يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران.. إذن لابد من الجمع بين القراءتين والدمج بينهما لئلا يقع الإنسان في أي من ذينك الطرفين الذميمين.

ومن هنا كان ما أسميناه «إسلامية المعرفة» ضرورة معرفية وحضارية، لا على المستوى الإسلامي وحده، بل على المستوى العالمي كله للخروج من المأزق الغربي المعاصر والأزمة الفكرية العالمية المعاصرة. »[٤٣]

وقام كذلك بعض الباحثين المسلمين من غير العرب ببحوث تتعلق بإسلامية علم النفس، مثل ج. م. كريم G.M.KARIM من جنوب إفريقيا الذي قدم بحثا بعنوان « أسلمة علم النفس» The Islamisation of Psychology إلى إحدى الندوات التي كان يعقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهو يحاول في هذا البحث صياغة علم النفس صياغة إسلامية مسترشدا في ذلك بما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف متعلقا بالحياة النفسية للإنسان.

ولقي هذا المصطلح، مثل بعض المصطلحات الأخرى، اعتراضا ونقدا من بعض الباحثين. ففي بحث لمقداد يالجن[٤٥] قال: «.. إذا نظرنا إلى عنوان الفكرة، وهي تأصيل العلوم أو أسلمة العلوم، كما يعبر البعض، نجد أن العنوان قد لا يسلم من النقد المنطقي... إذ الأسلمة تقتضي إسلام العلوم، والعلوم لا إرادة لها ولاعقل كالجمادات الأخرى، لا يمكن إطلاق الإسلام عليها». وقد سبق أن ناقشنا مثل هذه الاعتراضات عند كلا منا عن «علم النفس الإسلامي»، فلا داعي للتكرار.

٣ـ التوجيه الإسلامي لعلم النفس (أو العلوم الاجتماعية):

استخدم بعض الباحثين مصطلح « التوجيه الإسلامي لعلم النفس» (أو للعلوم الاجتماعية). ومن أوائل من استخدمه فؤاد أبو حطب في بحث تقدم به إلى « ندوة علم النفس والإسلام » التي انعقدت بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية في عام ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م. وهو يعني بالتوجيه الإسلامي لعلم النفس، بناء علم النفس على أسس المبادئ الكلية العامة للإسلام، وعن تصور الإسلام للإنسان والكون.[٤٦]

واستخدم هذا المصطلح كذلك كمال إبراهيم مرسي. وهو يقصد بالتوجيه الإسلامي لعلم النفس: « إيجاد وجهة علمية لهذا العلم في البلاد الإسلامية،

مستمدة من منهج حياتها، توجه علماء النفس المسلمين في نظرتهم إلى الإنسان، وفي تفسير سلوكه، وفي وضع برامج تنمية صحته النفسية، ووقايته من الانحراف وعلاج انحرافاته، وفي اختيار موضوعات البحوث، وتفسير نتائجها، وفي إعداد المقالات وتأليف الكتب، وفي تدريس فروع علم النفس في الجامعات والمعاهد العليا». (٤٧)

وتعرف نيڤين عبد الخالق مصطفى «التوجيه الإسلامي للعلوم»، «بأنه الإرشاد والقيادة للعلوم وفقا لمعايير وقيم ومنهاج الإسلام كما وضح في الكتاب والسنة». (٤٨) وتقول الباحثة في موضع آخر من البحث عن التوجيه الإسلامي للعلوم الكونية: «إن التوجيه الإسلامي لمثل هذه العلوم (الكونية) يعني أن ننهي مقولات إن الطبيعة فعلت كذا وكذا. وهي تلك المقولات التي ترد في إطار العلم الوصفي، لأن الطبيعة نفسها مفعولة وليست فاعلة، أى توجيه استخدام العلم بما يتفق وقيم الإسلام ورسالة الإنسان في الاستخلاف». (٤٩)

ويعرف إبراهيم عبد الرحمن رجب مفهوم «التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية» بأنه يعني: «بلورة أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، واستخدام هذا التصور كأساس معرفي تنطلق منه العلوم الاجتماعية ليكون موجها لنظرياتها وتفسيرا لحقائقها ومشاهداتها التي تثبت صحتها بالتجربة أو الدليل العلمي المحقق» (٥٠)، ويقول أيضا في موضع آخر: «يقوم التوجيه الإسلامي للعلوم على الاعتقاد بأن العلم، شأنه في ذلك شأن أي نشاط إنساني آخر مما يقوم به المسلم في حياته الدنيا - ينبغي أن يهتدي بنور العقيدة الصحيحة، وأن ينضبط بضوابط الشريعة، وبالتالي فإن هذا التوجيه يجمع بين الإفادة من هداية الوحي، ومن اجتهاد البشر» (٥١)

ويقول مانع القطان إن معنى التوجيه الإسلامي للعلوم هو: «إعادة النظر في البرامج التعليمية بمراحل التعليم المختلفة لانتقاء الصالح منها وتجريده من الآثار الاعتقادية والتصورات البيئية، ثم يكون السير قدما للبناء على هذا الإرث العلمي وفق مفاهيم الإسلام الصحيحة، وقيمة السامقة، والاستفادة من كل علم نافع مفيد..» (٥٢)

ويقـول عـدنان مـحـمـد زرزو إن مفـهـوم التـوجيـه الإسـلامي لـلعلوم يقـوم على دعـامتين همـا : « ١ ـ إعـادة صياغة هذه العلوم على النحو الذي يخلصـهـا مما يمكن تسميته بالروح العلمانية . . وعلى النحو الذي يعيد صلتها بالخالق . . ٢ ـ أسلمة الأغراض والوظائف والضوابط والأخلاقيات، بمعنى وجوب التركيز على عدم استخدام هذه العلوم في الظلم أو العدوان . . »(٥٣) .

ويذكر خمساوي أحمد خمساوي ثلاثة معان لمفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم، فيقول : « التوجيه قد يقصد به تحقيق الغاية وقد يقصد به سلوك المسلك والمنهج، وقد يقصد به الاستعانة . وعندما نطلق عبارة التوجيه الإسلامي للعلوم فقد يكون المقصود بها أن تكون غاية العلوم غاية إسلامية تتفق مع مبادئ وقواعد الإسلام، أو تخدم القضايا الإسلامية . ويتم التوجيه باستبعاد الغايات التي لا تتفق ومبادئ وقواعد الإسلام . وقد يكون المقصود بها أن يكون منهج العلوم منهجا إسلاميا، أي بالطريقة التي رسمها الإسلام، مثل علم الاقتصاد، فهو وإن كان علما ذا غاية تتفق ومبادئ الإسلام، إلا أنه قد يأخذ لذلك أسلوبا ومنهجا غير إسلامي في بعض فروعه أو أسسه كالأخذ بنظام الفوائد الربوية لرأس المال . وقد يكون المقصود بها مساعدة العلوم بإمدادها بموضوعات أو شواهد أو معينات فكرية إسلامية كإمداد علوم الطب بمعارف إسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية عن نمو الجنين داخل الرحم، أو فوائد عسل النحل » (٥٤) . ومن الواضح أن الاستخدام الشائع لمفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم يشمل المعاني الثلاثة التي ذكرها الباحث .

ويذكر عبد الجليل عبد الرحيم عدة أهداف للتوجيه الإسلامي للعلوم هي :

« ١ ـ محاربة الاغتراب عن الدين . .

٢ ـ إعادة رسم الصورة المشرقة للإسلام . .

٣ ـ العمل على إعادة بناء الذات المتكاملة الجامعة بين العلم والإيمان والموازنة بين مطالب الروح والجسد . .

٤ ـ إعادة الصيغة الدينية للعلوم والمعارف المادية . .

٥ ـ إثراء هذه العلوم بكل ما يتضمنه الكتاب من هدايات فيها . . مع توجيهها نحو الغايات السامية والأهداف النبيلة التي أراد الله من الإنسان أن يسمو إليها . .

٦ ـ الكشف عن كثير من وجوه إعجاز القرآن الكريم . . وبيان ما تتضمنه آياته من سبق علمي .

٧ ـ العمل على توحيد المعارف والثقافة الإسلامية ، والاهتمام والتوجه نحو القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ليتلمسوا منها مفاتيح العلم والهداية . .

٨ ـ ربط حاضر الأمة بماضيها في إعادة الأصالة في البحث العلمي القائم على التحقيق في ضوء أصول الإسلام العامة . . » (٥٥)

إن التعاريف الكثيرة المختلفة للتوجيه الإسلامي للعلوم والتي أشرنا إليها سابقا تدور جميعا حول معنى رئيسي مشترك بينها جميعا ، وهو إعادة بناء العلوم على مبادئ وأسس الإسلام ؛ ووفقا للتصور الإسلامي للإنسان والكون والوجود . وبناء على ذلك ، فإن مفهوم « التوجيه الإسلامي لعلم النفس » يقصد به نفس المعنى الذي يقصد به مفهوم « علم النفس الإسلامي » أو مفهوم « إسلامية علم النفس » أو مفهوم « التأصيل الإسلامي لعلم النفس » الذي سنتكلم عنه فيما يلي . ولذلك ، فإنني أعتبر هذه المصطلحات الأربعة تدل على نفس المعنى ، ويمكن استخدامها جميعا كمصطلحات مترادفة .

استخدم مصطلح التوجيه الإسلامي لعلم النفس في بعض المقررات الدراسية بقسم علم النفس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، فقد قام مالك بدري بتدريس مقرر في « التوجيه الإسلامي لدراسة علم النفس ـ التحليل النفسي والديني » في العام الدراسي ١٤٠٢ / ١٤٠٣ هـ .

كما قام مؤلف الكتاب الحالي بتدريس مقرر في التوجيه الإسلامي لعلم النفس لطلبة الدراسات العليا بقسم علم النفس بنفس الجامعة في الأعوام الدراسية ١٩٨٥ ـ ١٩٨٧ م .

٤ـ التأصيل الإسلامي لعلم النفس (أو للعلوم الاجتماعية) :

شاع في السنوات الأخيرة استخدام هذا المصطلح للدلالة على صياغة علم النفس صياغة إسلامية ، أي بعبارة أخرى بناء علم النفس على مبادئ وأسس الإسلام ، وقواعد الشريعة الإسلامية . وكما ذكرت سابقا ، إن معنى « التأصيل

الإسلامي » هو نفس معنى « التوجيه الإسلامي »، وأن أهداف كل منهما متماثلة. ولكن يوجد من الباحثين من يفرق من الناحية اللغوية بين معنى كل من « التوجيه » و«التأصيل »، ويقول زكي محمد إسماعيل : « يمكن أن نفرق بين مفهومي التوجيه الإسلامي للعلوم، وتأصيلها إسلاميا. فالتوجيه يعني توجيه النتائج والنظريات والمعطيات التي يتوصل إليها العلم في خدمة الإسلام والبشرية جميعا. . أما التأصيل للعلوم فيقصد به العودة إلى أصول الشريعة الإسلامية باعتبارها المنهج الرئيسي والمعيار الأساسي الذي تستمد منه هذه العلوم أسسها ومنطلقاتها في التفسير والتحليل والتقويم والتأويل، بحيث ينفي من خلال عملية التأصيل تلك ماعلق بهذه العلوم من شوائب نظرية وأفكار غربية أو شرقية لا تتفق مع الإسلام غاية ومنهجا ومسارا. . [٥٦] ونحن لا نوافق على تفسير معنى مفهوم التوجيه على الوجه الذي ذكرناه سابقا، وفي رأيي أنه يعني أساسا توجيه البحوث بحيث تكون في منطلقاتها ومسلماتها متفقة مع مبادئ وأسس الإسلام وقواعد الشريعة الإسلامية. وبهذا التفسير لمفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم يصبح مماثلا في معناه لمفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم. .

ومما ساعد على انتشار استخدام مصطلح « التأصيل الإسلامي لعلم النفس وللعلوم الاجتماعية الندوة التي انعقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في عام ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م لمناقشة موضوع التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. وقد أدت هذه الندوة، وما قدّم فيها من بحوث، وما دار حولها من مناقشات إلى إثارة انتباه المفكرين إلى موضوع التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. وقد اشترك مؤلف الكتاب الحالي في هذه الندوة حيث كان يعمل في ذلك الوقت أستاذا لعلم النفس بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية بالرياض.

وبعد انتهاء الندوة تكونت في عمادة البحث العلمي بجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض لجنة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بهدف بلورة الأفكار والاقتراحات والخطط المقدمة للندوة في تقرير علمي يعرض على الأقسام العلمية بالجامعة، ثم يصبح بعد إقراره، خطة عمل تسير عليها الوحدات العلمية المختلفة في الجامعة.

وقد عرّفت هذه اللجنة مفهوم التأصيل الإسلامي بما يلي : « التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية هو : تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها . وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ، ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية . ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية ، وإنما المهم ألا تتعارض معها .

« ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أي تقدم علمي وتطور منهجي ، ولا تناقض المنهج الإسلامي على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم وحثّ عليه . وانطلاقا من هذا المفهوم العام ينبغي أن تتضافر العناصر التالية لفهم المعنى السليم للتأصيل الإسلامي :

« ١ ـ وضع تصور إسلامي متكامل للإنسان والمجتمع والثقافة بحيث يمثل الإطار الفكري العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية .

٢ ـ وضع منهج إسلامي متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامي للعلوم الاجتماعية ينبني عليه قيام مدرسة متميزة في العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية .

٣ ـ العودة إلى الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث .

٤ ـ إبراز المبادئ والمسلمات والمفاهيم والمنطلقات التي تعبر عن التصور الإسلامي للعلوم الاجتماعية وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية على ضوء ذلك .

٥ ـ عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصورات الصحيحة ، فما انسجم معها قُبلَ ، وما تعارض معها رُفض ، وما كان جديدا لايناقض الحقائق والمسلّمات الإسلامية قُبل باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة»(٥٧) .

وقام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعقد ندوة في القاهرة في عام ١٩٨٩ م موضوعها « نحو علم نفس إسلامي »، قدم فيها محمد عثمان نجاتي بحثا بعنوان «منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس »، وقد نشر هذا البحث في مجلة المسلم المعاصر (٥٨)، وقد عرّف فيه التأصيل الإسلامي لعلم النفس بأنه : « إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية »

كما قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعقد ندوة في القاهرة في عام ١٩٩١ م موضوعها « التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية » قدم فيها إبراهيم عبد الرحمن رجب بحثا بعنوان « مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» (مع اهتمام خاص بمهن المساعدة الإنسانية)، عرّف فيه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه يعني : « . . بلورة أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، واستخدام هذا التصور كأساس معرفي تنطلق منه العلوم الاجتماعية ليكون موجها لنظرياتها ومفسرا لحقائقها ومشاهداتها التي ثبتت صحتها بالتجربة، أو التحليل العلمي المحقق » (٥٩)

وأصدر إبراهيم عبد الرحمن رجب في عام ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م كتابا بعنوان «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ المفهوم ـ المنهج ـ المداخل ـ التطبيقات »، قام فيه بتعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه : « عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود. وذلك باستخدام منهج متكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الأمبيريقية (الواقعية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة » (٦٠)

وأصدر صالح بن إبراهيم الصنيع في عام ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥ م كتابا بعنوان «دراسات في التأصيل الإسلامي لعلم النفس » تبنى فيه تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي انتهت إليه أعمال ندوة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول هذا الموضوع، فعرفه بأنه : « إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم

عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة هذه العلوم من حيث موضوعاتها ومناهجها دراسة تقوم على هذه الأسس، وتستفيد مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم فيما لا يتعارض مع تلك الأسس ». [٦١]

مصطلحات أخرى :

استخدم بعض الباحثين في موضوع التأصيل الإسلامي لعلم النفس وللعلوم الاجتماعية والإنسانية مصطلحات أخرى تختلف في مبناها اللغوي عن المصطلحات التي تكلمنا عنها سابقا، ولكنها تتفق معها في مفهومها المعنوي.

من هذه المصطلحات « العلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية » وقد استخدمه إسماعيل أحمد الفاروقي وعبد الله عمر نصيف في كتاب قاما بإعداده بعنوان « العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية » [٦٢]

وقام بترجمته من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية عبد الحميد الخريبي. ويتكون هذا الكتاب من البحوث التي قدمت للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي الذي انعقد في مكة المكرمة في عام ١٩٧٧ م بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز. وتضمن هذا الكتاب في فصله الرابع بحثا بعنوان « صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية » بقلم عبد الحميد الهاشمي.

ومن هذه المصطلحات ما استخدمه مالك بدري عنوانا لبحثه الذي تقدم به في اللقاء العالمي الرابع الذي انعقد بمدينة الخرطوم في عام ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الخرطوم، وكان البحث بعنوان «علم النفس الحديث من منظور إسلامي » [٦٣].

ومن هذه المصطلحات أيضا « نحو وجهة إسلامية لعلم النفس » وهو عنوان بحث تقدم به فؤاد أبو حطب إلى ندوة « نحو علم نفس إسلامي » التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية في عام ١٩٨٩ م بمدينة القاهرة. وقد نشر هذا البحث في مجلة المسلم المعاصر. [٦٤]

* * *

هذه هي أهم المصطلحات التي استخدمها الباحثون المهتمون بعلم النفس الإسلامي. ولست أزعم أنني قمت بحصر شامل وكامل لجميع البحوث التي استخدمت هذه المصطلحات، ولكن حسبي أني ذكرت أهمها بما تيسر لي معرفته فيها.

وقد ذكرت من قبل أنه من الطبيعي أن تختلف المصطلحات في المراحل الأولى من الصحوة الفكرية التي ظهرت في السنوات الأخيرة بين بعض العلماء المسلمين الذين هالهم ما رأوا من تغريب العلوم الاجتماعية والإنسانية، وصبغها بالصبغة المادية العلمانية والإلحادية التي سيطرت على الفكر الغربي، والتي باعدت بينها وبين التراث الإسلامي في نظرية المعرفة، وفي مصادر اكتسابها عن الوحي الإلهي والسنة المطهرة واجتهاد الأئمة والفقهاء من جهة، وعن الحواس والعقل والتجربة العلمية من جهة أخرى. لقد هالهم ما رأوا من ابتعاد العلماء المسلمين في العصر الحديث عن الطريق الصحيح لاكتساب العلوم والمعارف الإنسانية والذي كان سائدا بين العلماء المسلمين السابقين الذين كانوا يجمعون بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، بين العلم الصادر عن الوحي الإلهي، والعلم المكتسب عن طريق الحواس والعقل. ومن هنا انبثقت الصحوة الفكرية في السنوات الأخيرة التي أخذت تنادي بالعودة إلى تراثنا الفكري الإسلامي متخذة لذلك شعار «إسلامية المعرفة» أو «التأصيل الإسلامي للمعرفة». ولكي يتضح لنا معنى مثل هذه الشعارات وأهميتها المنهجية يحسن بنا أن نتكلم عن نظرية المعرفة في الإسلام.

هوامش الفصل الأول :

١ ـ عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص. القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٦٣ م.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٤ .

٣ ـ محمد علم الدين : علم النفس الإسلامي وأثره في التربية الإسلامية. مجلة الوعي الإسلامي. السنة ٨، العدد ١٠٨ ، (الكويت) عام ١٩٧٣ م، ص ٦٧ ـ ٧١ .

٤ ـ محمد علم الدين : علم النفس الإسلامي وأثره في التربية. مجلة الوعي الإسلامي. السنة ١٢ ، العدد ١٣٣ ، (الكويت)، ١٩٧٦ م، ص ٤٢ ـ ٤٨ .

٥ ـ إبراهيم محمد الشافعي ومحمد حامد الأفندي. خصائص مقترحة لمنهج في علم النفس الإسلامي. أعمال ندوة علم النفس والإسلام، المنعقدة بكلية التربية بجامعة الرياض في عام ١٩٧٨ م، المجلد الثاني، ص ٣ .

٦ ـ المرجع السابق، ص ٤ و ٥ .

٧ ـ المرجع السابق ص ٧ .

٨ ـ محمد رشاد خليل. علم النفس الإسلامي العام والتربوي : دراسة مقارنة. الكويت : دار القلم، ١٩٨٧ م.

٩ ـ المرجع السابق ص ٥١ ، ٥٢ .

١٠ ـ محمد حسن الشرقاوي : نحو علم نفس إسلامي. الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د. ت).

١١ ـ المرجع السابق، ص. ر، ش.

١٢ ـ فؤاد أبو حطب : التوجيه الإسلامي لعلم النفس. أعمال ندوة «علم النفس والإسلام» التي انعقدت بجامعة الرياض في عام ١٩٧٨ م، المجلد الأول، ص ٨ ـ ١٠ .

١٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٨ .

١٤ ـ محمد عبد المتولي جمعة : مدخل إلى علم النفس الإسلامي. الجيزة : مطبعة العمرانية للأوفست، ١٩٩٥ م.

١٥ ـ المرجع السابق، ص. ب ـ ج.

١٦ ـ المرجع السابق، ص ١٠ ـ ١٢ .

١٧ ـ Sadiq Hussain : Islamic Psychology (بحث غير منشور) .

١٨ ـ مجدي عاشور : مفهوم إسلامية المعرفة. نشرة الفكر الإسلامي، العدد ١٥ ، سنة ١٩٩٤ م، ص ٣٧ ، ٣٨ .

١٩ ـ المرجع السابق ، ص ٣٧ .

٢٠ ـ المرجع السابق، ص ٣٧ و ٣٨.
٢١ ـ عبد الله بن ناصر الصبيح : مرجع سابق، ص ٤٣.
٢٢ ـ إسماعيل الفاروقي : أسلمة المعرفة ـ المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت : دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م.
٢٣ ـ المرجع السابق، ص ٤٩ و ٥٠.
٢٤ ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي : إسلامية المعرفة. واشنطن، ١٩٨٦ م.
٢٥ ـ المرجع السابق، ص ٥٤.
٢٦ ـ المرجع السابق، ص ١٩.
٢٧ ـ محمد رفقي عيسى : «نحو أسلمة علم النفس». مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٢، العدد ٤٦، ١٩٨٥ و ١٩٨٦ م، ص ٣١ـ٥٦.
٢٨ ـ المرجع السابق، ص ٣٨.
٢٩ ـ جعفر شيخ إدريس : إسلامية المعرفة وموضوعاتها. مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٣، العدد ٥٠، ١٩٨٧، ١٩٨٨ م، ص ٥ ـ ١٩.
٣٠ ـ المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.
٣١ ـ عماد الدين خليل : نحو إسلامية المعرفة ـ المصطلح والضرورات. السنة ١٤، العدد ٥٣، ١٩٨٨ م، ص ٥ ـ ١٠.
٣٢ ـ المرجع السابق، ص ٥ ـ ٧.
٣٣ ـ عماد الدين خليل : مدخل إلى إسلامية المعرفة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣، ١٩٩٢ م، ص ١٥ ـ ١٧.
٣٤ ـ محمد عمارة : إسلامية المعرفة ـ البديل الفكري للمعرفة المادية. مجلة المسلم المعاصر. السنة ١٦، العدد ٦٣، ١٩٩٢ م.
٣٥ ـ المرجع السابق، ص ٩.
٣٦ ـ محمد عمارة : إسلامية المعرفة ـ ماذا تعني ؟. سلسلة اقرأ. القاهرة : دار المعارف، ١٩٩٩م.
٣٧ ـ المرجع السابق، ص ٢٦.
٣٨ ـ المرجع السابق، ص ٥.
٣٩ ـ طه جابر العلواني : إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي : نشرة الفكر الإسلامي، العدد ١٥، ١٩٩٤م، ص ٢ ـ ٤.

٤٠ ـ المرجع السابق، ص ٢ ـ ٤ .

٤١ ـ المرجع السابق، ص ٤ .

٤٢ ـ نصر محمد عارف : حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : نشرة الفكر الإسلامي، العدد ١٥ ، ١٩٩٤ م، ص ١٥ ـ ١٦ .

٤٣ ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي . الجمع بين القراءتين . نشرة الفكر الإسلامي ، العدد ١٥ ، ١٩٩٤ م، ص ١٧ ، ١٨ .

٤٤ ـ G. M. Karim : The islamisation of psychology (بحث غير منشور) .

٤٥ ـ مقداد يالجن : مرئياتي ومقترحاتي حول تأصيل العلوم الاجتماعية . أعمال ندوة تأصيل العلوم الاجتماعية بجامعة محمد بن سعود، الإسلامية بالرياض، ١٤٠٧هـ، ص ٤٠ .

٤٦ ـ فؤاد أبو حطب : التوجيه الإسلامي لعلم النفس . أعمال ندوة علم النفس والإسلام التي انعقدت بجامعة الرياض في عام ١٩٧٨م ص ٨ ـ ١٠ ، ٢٨ .

٤٧ ـ كمال إبراهيم مرسي : محاضرات في المدخل إلى التوجيه الإسلامي لعلم النفس . (مذكرة غير منشورة)، ١٤١١ هـ، ص ٧ . (عن صالح بن إبراهيم الصنيع : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم النفس . مرجع سابق، ص ٢٠) .

٤٨ ـ نيفين عبد الخالق مصطفى : مدخل لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم . دراسة وتطبيق على علم السياسة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم . ج ٦ ، ص ٨٤١ . انظر أيضا مجلة علم النفس المعاصر، السنة ١٦ ، العدد ٦٤ ، ١٩٩٢م .

٤٩ ـ المرجع السابق، ص ٨٤١ وما بعدها .

٥٠ ـ إبراهيم عبد الرحمن رجب : مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية . مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٩٩٢م، العدد ٦٣ ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

٥١ ـ إبراهيم عبد الرحمن رجب : التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية وتقويم مناهجها . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ٤ ، ص ١١٥ .

٥٢ ـ مانع القطان : مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم وأهدافه وأسسه . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ١ ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

٥٣ ـ عدنان محمد زرزو : التوجيه الإسلامي للعلوم ـ مفهومه وأهدافه . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ١ ، ص ١٠٦ .

٥٤ ـ خمساوي أحمد خمساوي : الفكر الموسوعي والتوجيه الإسلامي للعلوم الحضارية الحديثة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ١ ، ص ٢٢١ .

٥٥ ـ عبد الجليل عبد الرحيم : مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم ـ أهدافه وأسسه : المعهد العالمي للفكر الإسلامي : بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ١ ، ص ١٢٣ .

٥٦ ـ زكي محمد إسماعيل : إنجازات الجامعات الإسلامية في مجال توجيه العلوم إسلاميا . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . بحوث مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، ج ٢، ص ٤١١ ، ٤١٢ .

٥٧ ـ مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية : التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ الأهداف والأساليب وخطة العمل . مذكرة غير منشورة . أعمال ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

٥٨ ـ محمد عثمان نجاتي : منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس . مجلة المسلم المعاصر ، السنة ١٥ ، العدد ٥٧ ، ١٤١١ هـ ـ ١٩٩٠ م، ص ٢٥ .

٥٩ ـ إبراهيم عبد الرحمن رجب : مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ مع اهتمام خاص بمهن المساعدة الإنسانية . بحث مقدم إلى ندوة « التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية» التي انعقدت في مكتب القاهرة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في عام ١٩٩١م، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، أعمال الندوة ، بحث غير منشور ، ص١٠ـ١١ .

٦٠ ـ إبراهيم عبد الرحمن رجب : التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ـ المفهوم ـ المنهج ـ المداخل ـ التطبيقات . الرياض : دار عالم الكتب، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م، ص ٤١ .

٦١ ـ صالح بن إبراهيم الصنيع : دراسات في التأصيل الإسلامي لعلم النفس . الرياض : دار عالم الكتب، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥ م، ص ١٩ .

٦٢ ـ إسماعيل أحمد الفاروقي، وعبد الله عمر نصيف : العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية . ترجمة عبد الحميد الخريبي . جدة : عكاظ وجامعة الملك عبد العزيز ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

٦٣ ـ مالك بدري : علم النفس الحديث من منظور إسلامي . أعمال اللقاء العالمي الرابع لمناقشة موضوع قضايا المنهجية في العلوم السلوكية المنعقد بمدينة الخرطوم : المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الخرطوم، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

٦٤ ـ فؤاد أبو حطب : نحو وجهة إسلامية لعلم النفس . مجلة المسلم المعاصر ، السنة ١٦ ، العددان ٦٣ و ٦٤ ، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

تعريف مصطلحات :

في المعجم الوسيط إن المعرفة هي إدراك الشيء بحاسة من الحواس . وتقال المعرفة لإدراك الجزئي والبسيط . أما العلم فهو إدراك الشيء بحقيقته . وقيل العلم يقال لإدراك الكلي والمركب . ومن هنا يقال عرفت الله ولا يقال علمته[1] .

كما يقال عن الله عز وجل إنه عالم ، ولا يقال إنه عارف .

وفي التعريفات للجرجاني إن المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه ، وهي مسبوقة بجهل ، بخلاف العلم ، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف . والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع . وقيل العلم صفة راسخة تدرك منها الكليات والجزئيات[2] .

وفي لسان العرب : «العلم نقيض الجهل . وقيل لما كان العلم قد يكون الوصف به بعد المزاولة وطول الملابسة صار كأنه غريزة ، ولم يكن على أول دخوله به »[3] .

إن المعرفة ، إذن ، هي ما ندركه بحواسنا المختلفة ، وهو معرض للخطأ نتيجة أخطاء الحواس وخداعها . فالشيء الكبير نراه على بعد صغيرا . والعصا تبدو في الماء منكسرة ، وهي في الحقيقة سويّة غير منكسرة . وقد نرى شخصا قادما عن بعد فنظنه شخصا معينا ، وعندما يقترب نراه شخصا آخر ، وهكذا تخطىء الحواس في إدراكاتها للعالم الخارجي . ولذلك فمن الضروري أن تخضع ملاحظاتنا ومشاهداتنا للأشياء الخارجية للفحص الدقيق ، وتكرار ملاحظتها ، وإعادة تجربتنا لها حتى نتأكد من صحة إدراكنا . وعندئذ تصبح المعرفة علمًا .

وبناء على ما تقدم، فإن كلاً من المعرفة والعلم أمر كسبي، غير أن هناك نوعا آخر من العلم غير كسبي، وهو علم الله سبحانه وتعالى، وهو العلم الذي يصلنا عن طريق الوحي أو الرؤيا الصادقة أو الإلهام. هذا العلم لا يكتسبه الإنسان بمجهوده الشخصي، وإنما هو يتعلمه من الله سبحانه وتعالى، وسنه نبيه ﷺ. ولقد تكلمنا في كتاب آخر في شيء من التفصيل عن العلم الإلهي أو العلم اللدني (٤).

طبيعة المعرفة

تناول الفلاسفة البحث عن طبيعة المعرفة، وذهبوا في تعريفها مذاهب مختلفة:

١ ـ مذهب الواقعية :

يرى أتباع هذا المذهب أن المعرفة هي صورة ما يجري في الواقع من أحداث. فمعرفتي بالأشياء هي مجرد تصوري لها. وقد سبق أن أشرنا إلى أن إدراكي للأشياء الخارجية معرض لأخطاء الحواس وخداعها. وبناء على ذلك فإن هذا المذهب الواقعي الساذج لا يكون قد أصاب الرأي الصحيح حينما يقول إن الصورة التي أكونها عن الأشياء الخارجية تكون مطابقة لهذه الأشياء الخارجية. (٥)

٢ ـ مذهب الواقعية النقدية :

يرى أتباع هذا المذهب أن ما تدركه حواسنا عن الأشياء الخارجية هي مادة جافة مشتتة تقوم عقولنا فيها بالتأليف والتركيب تتكون منها أفكارنا وهي أساسية في معرفتنا، ولكنها لا تطابق الأشياء الخارجية. وقد قام جون لوك John Locke بتحليل أفكارنا لمعرفة الأفكار البسيطة التي يمكن ردها إلى أحاسيسنا، والأفكار المركبة التي يدركها العقل من الأفكار البسيطة. وهذه الأفكار سواء كانت بسيطة أو مركبة، منها ما يطابق الواقع ومنها ما لا يطابق الواقع (٦).

٣ـ المذهب البراجماتي :

يرى أتباع هذا المذهب أن الفكرة التي لا تؤدي إلى عمل لا تعتبر فكرة بالمعنى الصحيح. ومقياس صواب فكرة عندهم هو رسمها لطريقة إنجاز عمل معين. إن رائد هذا المذهب وأهم المؤيدين له هو وليم جيمس William Jemes الفيلسوف

الأمريكي . . إن خلاصة رأى البراجماتيين هي أن الفكرة بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا في الحياة العملية ، بحيث تحقق رضا النفس لمعظم الناس (٧) .

٤ـ مذهب المثالية :

يرى أتباع مذهب المثالية أنه لا وجود للأشياء خارج العقل ، فلا وجود إلا لما يدركه العقل ، وما لا يدركه العقل يستحيل أن يكون موجوداً . «فطبيعة المعرفة هي نفسها طبيعة الوجود ، لا فرق بين الشيء باعتباره كائنا من كائنات العالم ، وبين اعتباره مدركا من مدركات العقل . إذن فوجود الشيء هو إدراكه ، وبغير الإدراك الفعلي للشيء لا يكون موجوداً »(٨) . ويعتبر هيجل Hegel من أهم الفلاسفة المثاليين في العصر الحديث .

مصادر المعرفة

بحث الفلاسفة منذ أقدم العصور في مصادر المعرفة ووسائلها وذهبوا في ذلك مذاهب شتى . مثل المذهب العقلي ، والمذهب التجريبي ، والمذهب النقدي ، ومذهب الوضعية المنطقية .

١ـ المذهب العقلي : Rationalism

يرى أتباع هذا المذهب أن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والصدق المطلق . وهم يرون أن العقل قوة فطرية في الناس جميعا ، وهم يعتقدون في صحة ما يقوم به العقل من استدلالات ، وأن التجربة لا تمدنا إلاَّ بمعلومات متفرقة لا ترقى باجتماع بعضها إلى بعض إلى مرتبة العلم اليقيني . ويعتبر ديكارت Descartes مؤسس المذهب العقلي في العصر الحديث (٩) .

وملخص رأي المذهب العقلي أن الحواس لا تمدنا بمعرفة يقينية ، وأن المعرفة اليقينية أساسها العقل الذي يدركه صاحبه إدراكا واضحا مباشراً (١٠) .

٢ـ المذهب التجريبي : Empiricsm

بينما يرى العقليون أن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية ، نرى التجريبيين يتخذون موقفا مناقضا ، ويذهبون إلى أن الحواس والتجربة الحسية هي مصدر

المعرفة، وأن عقولنا تكون عندما تولد صفحة بيضاء، وأن التجربة الحسية هي التي تمدنا بالإحساسات المختلفة التي تتكون منها فيما بعد أفكارنا.

وقد مهّد للمذهب التجريبي دراسات بيكون في المنطق الجديد، والاكتشافات العلمية التي توصل إليها العلماء عن طريق التجارب العلمية مثل دراسات نيوتن Newton للجاذبية الأرضية. ولقد تأثر به كل من جون لوك John Lock (١٦٦٣ ـ ١٧٠٤م)، وديفيد هيوم David Hume (١٧١٠ ـ ١٧٧٦م)، وقد أنكر لوك الأفكار والمبادئ الفطرية في المعرفة، وكان يرى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بمعرفة أولية فطرية. وأن معرفتنا العقلية إنما تستند على معرفتنا الحسية. وقد تبع هيوم لوك في اتخاذ التجربة الحسية المصدر الأساسي للمعرفة[١١].

٣ـ المذهب النقدي:

ذكرنا أن المذهب التجريبي يرى أن المصدر الأساسي للمعرفة هو الإحساس والتجربة الحسية، بينما يرى العقلانيون أن المصدر الأساسي للمعرفة هو العقل. وقد قام إمانويل كانت Immanuel Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) بالجمع بين هذين المذهبين في مذهب واحد يعترف بدور كل من الإحساس والعقل في اكتساب المعرفة أطلق عليه المذهب النقدي. وافق كانت التجريبيين على أنه لاتكون هناك معرفة بموضوعات العالم الخارجي بدون إحساسات، ولكن الإحساسات وحدها لا تكوّن معرفة، إنها عبارة عن إحساسات شتى متفرقة خالية من المعنى. إنها تحتاج إلى ما يجمع بينها ليتكون منها تصور عقلي معين، وهذا الشيء الذي يجمع بينها ويكون منها التصورات العقلية هو العقل باستخدام مقولات ضرورية قائمة فيه بالفطرة. وبدون هذه المقولات لا يمكن أن يتم إدراك الموضوعات في التجربة الحسية. إن في العقل مقولات فطرية، هي بمثابة قوالب تصب فيها خبراتنا الحسية. ومن أمثلة هذه المقولات المكان، والزمان، والسببية، والجوهر.

فالإحساسات التي تحدث متجاورة، كأن أرى مثلا كتابا على سطح المكتب، تنبعث منه إحساسات مختلفة، مثل لون غلاف الكتاب، ولون أوراق صفحات الكتاب وحجمه، ولون سطح المكتب الموضوع عليه الكتاب. هذه الإحساسات

المختلفة لتجاورها معا، يضيف عقلي إليها علاقة معينة هي تجاورها في مكان واحد. إن المكان ليس إحساسا يمكن ردّه إلى حاسة معينة، وإنما هو تصور ذهني يضيفه عقلي إلى هذه الإحساسات بطريقة فطرية، وهذه العلاقة المكانية تصور فطري سابق على التجربة الحسية. وكذلك إذا رأيت أن كلما حدثت (أ) تحدث (ب)، فإنني أضيف إلى هذه الإحساسات علاقة السببية، فأتصور أن (أ) هي سبب أو علة (ب). والسببية ليست إحساسا أدركه بحواسي، وإنما هو تصور ذهني، أو قالب فطري أو مقولة تصب فيها الإحساسات وتجعل لها معنى. وهكذا استطاع «كانت» أن يوفق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، أو بين الواقعية والمثالية.
فالمعرفة عند «كانت» تعتمد على عاملين، أحدهما : عامل ضروري هو طبيعة العقل المدرك، والآخر : هو عامل مادي، هو الإدراك الحسي، وبغير اجتماع هذين العاملين معا يستحيل قيام علم صحيح (١٢).

٤ـ مذهب الحدسيين: Intuation

ورائد هذا المذهب في العصر الحديث هو برجسون H. Bergson الفيلسوف الفرنسي الذي يقسم العالم إلى عالمين : عالم الحس وعالم الشعور. فعالم الحس هو ما يبحث فيه العلماء المحدثون باستخدام الملاحظة والتجربة. وعالم الشعور هو عالم النفس الذي لا يمكن إخضاع ظواهره للملاحظة والتجربة والقياس، مثل ظواهر الكشف البصري أو السمعي عن بعد Telipathy ووسيلته هنا هي الوجدان أو الحدس، ويسميها بعض الفلاسفة المحدثين بالحاسة السادسة(١٣).

٥ ـ المذهب الوضعي المنطقي : Logical Positivism

من المعروف في تاريخ الفلسفة أن أوغست كونت Auguste Conte (١٧٥٧ - ١٧٩٨م) هو مؤسس المذهب الوضعي في المعرفة. يرى كونت أن العلم يهدف إلى دراسة الظواهر دراسة وصفية تحليلية للوصول إلى القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر. وهو يرى أن العلوم الرياضية والتطبيقية والبيولوجية قد وصلت إلى الوضعية. أما الدراسات المتعلقة بالإنسان والمجتمع فلم تصل بعد إلى الوضعية،

وهو يرى أنه لابد أن يمتد التفكير الوضعي فيشمل دراسة ظواهر الإنسان والمجتمع (١٤ و ١٥) .

وقد تأثر بالمذهب الوصفي «لوك» و «هيوم» وغيرهما من أتباع المذهب التجريبي الذين كانوا ينحون جانبا كل تفكير أولى ضروري لا يقع في نطاق التجربة ولاتدركه الحواس (١٦) . ويرى المذهب الوصفي أننا لا نعرف عن الأشياء إلا وصفها الظاهري، وعلاقتها بالأشياء الأخرى . ومعرفتنا هذه معرفة نسبية وغير مطلقة . أما الطبيعة الأساسية لهذه الأشياء، وأسبابها الرئيسة، والنهاية التي تبلغها، فغير معروفة لنا (١٧) .

وظهرت حديثا صورة جديدة للوضعية تسمى «بالوضعية المنطقية» تتزعمها جماعة من الفلاسفة بمدينة فيينا (منهم : ج . برجمان G. Bergman، ر . كارناب R. Carnap، هـ . فيجل H.Feigl، ب . فرانك P. Frank وغيرهم) . ويطلق عليهم أحيانا اسم «الوضعية الجديدة» Neo - Potivism، وهم يركزون اهتمامهم على المنهج التجريبي على اعتبار أنه المصدر الوحيد للمعرفة (١٨) . ويذكر توفيق الطويل : «إن المذهب الحسي قد بعث فينا على يد الوضعية المنطقية المعاصرة التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه، وردّت إلى الإحساس الثقة التي كان قد افتقدها على يد العقليين» (١٩) .

نظرية المعرفة في الإسلام

طبيعة المعرفة :

إن الدين الإسلامي ليس دين عقيدة فقط يهدى الإنسان إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيده وعبادته، وإنما هو أيضا دين كامل شامل يهدي الإنسان في جميع شئون حياته . ويضع له المنهج الذي يجب عليه أن يسلكه في علاقته مع نفسه، ومع زوجه وأولاده وأفراد أسرته . ومع غيره من الناس، ومع جميع الكائنات من مخلوقات الله عز وجلّ، ومع الكون كله . إنه ينظم حياة الإنسان وسلوكه، ويهديه إلى الأعمال الصالحة المفيدة التي تعينه على أداء رسالته المكلف بأدائها في الحياة وهي عمارة الأرض باعتباره خليفة الله تعالى فيها، والتي تحقق له الرضا والأمن النفسي والسعادة في الدنيا والآخرة .

إن دينا بهذا الشمول يفرض أن تكون المعرفة التي يهدف الإنسان إلى الحصول عليها معرفة شاملة أيضا لجميع شئون حياة الدنيا والآخرة، ولجميع العلوم الدينية والمدنية. والمعرفة، في نظر الإسلام، يجب أن تكون مفيدة له في حياته، وتحقق له السعادة في الدنيا والآخرة. أما المعرفة التي لا تفيده بشيء فليست لها قيمة، وكان الرسول ﷺ يستعيذ من علم لا ينفع.

ولا يستطيع الإنسان بما وهبه الله تعالى من إدراكات حسية وعقل أن يصل إلى الحقيقة إلا بمعرفة الله تعالى وتوفيقه . . ، وبما يوحي به إلى رسله وأنبيائه. وهذا يسوقنا إلى الكلام عن مصادر المعرفة في الإسلام.

مصادر المعرفة :

«يكتسب الإنسان المعرفة أو العلم عن مصدرين رئيسين :

مصدر إلهي، ومصدر بشري. وهذان النوعان من المعرفة أو العلم متكاملان، ويرجعان أساسا إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ الذي خلق الإنسان وأمده بأجهزة وأدوات للإدراك واكتساب العلم. ونعني بالعلم الصادر عن مصدر إلهي ذلك النوع من العلم الذي يأتينا مباشرة عن الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحي أو الإلهام أو الرؤيا الصادقة. ونعني بالعلم الصادر عن مصدر بشري، ذلك النوع من العلم الذي يتعلمه الإنسان من خبرته الشخصية في الحياة، ومن اجتهاده الخاص في الاستطلاع والملاحظة، وحلّ ما يجابهه من مشكلات عن طريق المحاولة والخطأ، أو عن طريق التربية والتعليم من والديه ومن المؤسسات التعليمية، أو عن طريق البحث العلمي. غير أن هذا العلم الذي نحصل عليه نتيجة اجتهادنا البشري، هو أيضا، في الحقيقة، مستمد من الله تعالى، فهو جلّ شأنه الذي يمدنا بأدوات الإدراك التي نحصل بها العلم، وهو الذي يهدينا إلى ارتياد المسالك الصحيحة للوصول إلى العلم، وهو الذي يهدينا إلى اليقين بما نصل إليه من نتائج» [٢٠]

إن المعرفة في الإسلام، إذن، تقوم على دعامتين أساسيتين هما : الحس وما يتأسس عليه من عقل، والوحي وبيان الرسول ﷺ له. وذلك على خلاف ما ذهب

إليه الفلاسفة الذين كان يرى بعضهم أن المصدر الوحيد للمعرفة هو الحس والتجربة الحسية. وكان يرى بعضهم الآخر أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة. وحاول بعضهم، بزعامة «كانت» الفيلسوف الألماني: الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، فقال: وجود مقولات عقلية فطرية هي بمثابة قوالب تصب فيها الإحساسات، فتركب منها تصوراتنا وأفكارنا.

أما في الإسلام فإن للمعرفة، كما ذكرنا سابقا، مصدرين أساسيين:

أولا: الأحاسيس وما يتأسس عليها من عقل.

وثانيا: الوحي الإلهي الذي يصل إلينا عن طريق الرسل والأنبياء، أو عن طريق الرؤيا الصادقة أو الإلهام. وقد سبق لنا أن تكلمنا في شيء من التفصيل عن هذين المصدرين من المعرفة أو العلم في موضع آخر، [٢١]. فليرجع إليه من أراد معرفة مزيد من المعلومات عن هذا الموضوع.

وبناء على ذلك، فإن شعار «إسلامية المعرفة» الذي يدعو إليه بعض المفكرين حديثا، هو ليس في الحقيقة دعوة لمنهج فكري جديد، وإنما هو، دعوة إلى العودة إلى ما كان سائدا من قبل في التفكير الإسلامي في العصور الأولى من الإسلام. فلقد كان العلماء المسلمون الأقدمون فقهاء وعلماء في نفس الوقت. راجع، مثلا، مؤلفات كل من الإمام الغزالي وابن رشد، فستجد أن لهما، إلى جانب مؤلفاتهما في الفلسفة وعلم النفس، مؤلفات دينية وفقهية كذلك.

لقد كان نظام التعليم في المجتمع الإسلامي القديم هو أن يبدأ الصبيان وهم صغار في حفظ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، على قدر استطاعة كل منهم، ثم يتدرجون بهم بعد ذلك في تعليم العلوم الأخرى. ولذلك كان العلماء المسلمون الأقدمون ملمين إلماما جيدا بالعلوم الدينية إلى جانب إلمامهم بالعلوم الأخرى التي يتخصصون فيها [*].

(*) كانت علوم الدين وعلوم اللغة العربية هي أساس النظام التعليمي عند المسلمين، ومن ثم كان الإلمام بها شرطًا أساسيًا لمن يسلكون طريق العلم بصرف النظر عن التخصص الذي يهتمون به. (المحرر).

ويمكن القول أيضا إن «التأصيل الإسلامي للمعرفة» قد بدأ منذ زمن بعيد على يد العلماء المسلمين الأوائل. فحين بدأت ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، فإن العلماء المسلمين أخذوا من علوم اليونان ما كان لايتعارض مع الدين الإسلامي، ويجتنبوا الأخذ بما كان يتعارض معه. كما حاول بعضهم التوفيق بين الآراء الفلسفية اليونانية وبين الدين الإسلامي. وكانوا أثناء عرضهم لبعض الآراء الفلسفية يحاولون صبغها بصبغة إسلامية. نرى ذلك بوضوح أثناء عرض ابن سينا لقوى الإدراك الحسي والعقلي، إذ كان يذكر دائما قدرة الله سبحانه وتعالى ورحمته بعباده، إذ أمدهم بأجهزة الإدراك التي تساعدهم على معرفة ما يحيط بهم من أشياء، فيقبلون على ما يفيدهم في حياتهم، ويبعدون عما يضرهم ويؤذيهم. وحينما يتكلم عن الغريزة فإنه يفسرها على أنها إلهامات من الله سبحانه وتعالى. وحينما يتكلم عن الأحلام، فإنه يضيف إلى ما قاله أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونان عن الأحلام، الرؤيا الصادقة والإلهامات الإلهية. وهو يفسر الرؤيا الصادقة بأنها إلهام يحدث أثناء النوم عند اتصال النفس بالملكوت أو بالملأ الأعلى (العقل الفعال في فطريته»[(٢٢)].

هوامش الفصل الثاني :

١ـ المعجم الوسيط : القاهرة : مجمع اللغة العربية، ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م، ج ٢، ص ٥٩٥ .

٢ـ الجرجاني، على بن محمد بن على : التعريفات . القاهرة : دار التراث العربي، ١٤٠٣ هـ، ص ١٩٩ و ٢٨٣ .

٣ـ ابن منظور : لسان العرب . بيروت : دار إحياء التراث العربي، ج ٩، ط ٣، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩ م، ص ٣٧١ .

٤ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس . الطبعة السادسة، القاهرة : دار الشروق، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٣ م، الفصل السادس .

٥ـ زكي نجيب محمود : نظرية المعرفة . القاهرة : مطابع وزارة الإرشاد القومي، ١٩٥٦ م، ص ١٠ ـ ١٧

٦ـ المصدر السابق ص ٢٧، ٢٨ .

٧ـ المصدر السابق ص ٢٢ ـ ٣٧ .

٨ـ المصدر السابق، ص ٤١ .

٩ـ توفيق الطويل : أسس الفلسفة، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢ م، ص ١٤٩، ١٥٠ .

١٠ ـ زكي نجيب محمود : المصدر السابق، ص ٧١ .

١١ـ محمد فتحي الشنيطي : المعرفة . القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٧ م، ص ٦٩ ـ ٧٥ .

١٢ ـ توفيق الطويل : أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٩ .

١٣ ـ محمد فتحي الشنيطي : المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٣ .

١٤ ـ الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة «يونسكو» : معجم العلوم الاجتماعية . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٦٤٢

١٥ ـ Julius Could and William L. Kolb edition : A diluonary of the Social Sciences . New Yourk : the free press , 1964 , p.520 - 522.

١٦ ـ محمد فتحي الشنيطي : المعرفة : مرجع سابق، ص ١٠٣ .

١٧ ـ J.Could and W.L. Kolb . , edition , on .e. , p.521

١٨ ـ Ibid., p.521

١٩ ـ توفيق الطويل : أسس الفلسفة : مرجع سابق، ص ١٦١ .

٢٠ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ١٥٧ .

٢١ ـ المرجع السابق، ص ١٥٧ ـ ٢٠٨ .

٢٢ ـ محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا . بحث في علم النفس عند العرب . ط٣ . القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٠ م، ص ٢١٦ .

الفصل الثالث

الوضع الحالي لتعليم علم النفس في الجامعات الإسلامية [1]

إن علم النفس، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية، هي علوم غربية في فلسفتها ووجهتها، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت في مجتمعات غربية غير مسلمة، لها أساليبها الخاصة في الحياة والتفكير، ولها فلسفتها الخاصة في طبيعة الحياة، وفي طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها، ولها معاييرها الخاصة في دور الدين في حياة الإنسان.

ولا شك في أن لهذه العوامل تأثيرا كبيرا في توجيه الدراسات النفسية التي تجرى في هذه المجتمعات، في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان، ورسالته في الحياة، وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم. ولنذكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة [2]. إن اهتمام سيجمند فرويد، مثلا، بالغريزة الجنسية لأسباب الأمراض النفسية، إنما يرجع في الأغلب، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية وأن يكبتها. وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسر المرض النفسي على أنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي، وقام فرويد بوضع نظرية في الشخصية كان للنمو النفسي الجنسي دور أساسي ومهم فيها. ومن الملاحظ أيضا أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدافع إلى الإنجاز، ومستوى الطموح، والتنافس. ويلاحظ أيضا أن علماء النفس المحدثين في المجتمعات الغربية، تمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على فلسفتهم في الحياة، يهملون أثر الدين والإيمان والنواحي

الروحية في الصحة النفسية، ويركزون اهتمامهم في دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية في كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدنيوية، ونجاحه في عمله وفي حياته الزوجية. وهم يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية في الصحة النفسية للإنسان، وفي التخلص مما يعانيه الإنسان المعاصر في الغرب من ضياع وقلق، مما أدى إلى انتشار الجريمة، والانتحار، وإدمان المخدرات، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية.

إن ثقافة المجتمع وقيمه، وفلسفته في الحياة، وتصوره للإنسان وللكون، ولرسالة الإنسان في الحياة وغايته منها، لا تؤثر فقط في توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث، وإنما تؤثر أيضا في تفسيره لنتائج هذه الدراسات. فالنزعة المادية التي تسيطر على الفكر الغربي تظهر بوضوح في تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيرا ماديا بحتا، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلا لفهم سلوك الإنسان، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوي روحية تؤثر تأثيرا كبيرا على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه، بحيث يصبح من غير المنطقي أن نفسر سلوك الإنسان على أساس نفس المبادئ المادية التي نفسر بها سلوك الحيوان. وقام بعض علماء النفس المحدثين في السنوات الأخيرة، من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنساني، بنقد هذا المنهج التقليدي في علم النفس ونادوا بضرورة دراسة السلوك الإنساني مباشرة دون الحاجة إلى الاستعانة في ذلك بدراسة سلوك الحيوان. وقد نادى بعضهم أيضا مثل إبراهام ماسلو، بضرورة الاهتمام بالنواحي الروحية في دراسة سلوك الإنسان.

إن علم النفس، والعلوم الإنسانية الأخرى، التي تُدرس في جامعات البلاد الإسلامية، لم تخضع للتحليل النقدي لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادئ الإسلامية. فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون أدنى تمحيص أو تحليل لما تتضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم، ودون أدنى تفكير في مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أن علماءنا

الذين تخصصوا في هذه العلوم هم، في الأغلب، علماء درسوا في الجامعات الغربية، وتتلمذوا على علماء غربيين.

وهم، في الأغلب أيضا، يجهلون تراثهم الإسلامي، أو على الأقل، على غير إلمام دقيق به. ولذلك. فهم في غالبيتهم العظمى، عاجزون عن التحليل النقدي لنظريات هذه العلوم، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادئ الإسلام، لمعرفة مدى اتفاقها معها أو عدم اتفاقها معها. وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء أحيانا، إلى بعض نظريات هذه العلوم التي لا تتفق مع المبادئ الإسلامية، فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادئ الإسلامية، أو على الأقل، لا تتعارض معها، وذلك بسبب جهلهم بمبادئ الإسلام، وبالتراث العلمي الإسلامي من جهة، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أجريت في المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادئ الإسلامية، أو على الأقل لا تتعارض معها، من جهة أخري.

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى، في جامعاتنا الإسلامية، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية، والسياسية، والاجتماعية. ولعل من «أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعيبه إلى شعبتين: شعبة علمانية (أو حديثة)، وشعبة إسلامية (أو تقليدية). وقد أدى هذا النظام التعليمي إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام، والتشبع بروح العقيدة الإسلامية، كما أدى أيضًا إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم في المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للعلوم الحديثة».

«إن هذا التشعيب الثنائي للتعليم لم يكن معروفًا في البلاد الإسلامية من قبل. ففي عصور ازدهار الثقافة، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية، لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم. فقد كان نظام التعليم في البلاد الإسلامية يقضي بالبدء في تعليم الطفل الدين، ثم التدرج معه في تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات. ولم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى. ولذلك، نجد

أن العلماء العظام من السلف الصالح كانوا متبحرين في العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء. والرياضيات والفلك. . . إلخ»[٣].

إن تشعيب التعليم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية، هو في أساسه نظام غربي، نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوربية المسيحية خلال القرون الوسطى، عانت فيها كثيراً من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداتها للإبداع الفكري والعلمي، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى إلى رد فعل مضاد، ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوربية الحديثة، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذي تمثله الكنيسة، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده، وإلى التمسك بحريته المطلقة في التفكير والبحث.

لقد قطع العلماء في البلاد الأوربية علاقتهم بالدين، وأطلقوا العنان لعقولهم في البحث عن الحقيقة، مؤمنين بأن العقل وحده، عن طريق البحث العلمي المنظم، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة، وللوصول إلى الحقيقة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم في المدارس والجامعات علمانيًا بحتًا، وإلى انحسار التعليم الديني في بعض المدارس والجامعات الدينية فقط.

ولما قامت الدول الأوربية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها، في فترة ضعف هذه البلاد وتخلفها، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على ما بقي في هذه البلاد من قوة، فقامت بتقسيمها إلى دويلات، وعملت أيضا على إضعاف روح الإسلام في هذه البلاد الذي يعتبر المنبع الأساسي الذي يبث فيها القوة والحيوية والعزة، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائي فيها. فقد قامت بتشعيب التعليم فيها إلى تعليم علماني (أو حديث)، وتعليم ديني. وقد انحصر التعليم الديني في المعاهد والجامعات الدينية فقط، أما بقية المدارس والجامعات الأخرى، فقد وضع لها نظام التعليم العلماني المقتبس من الغرب. «وقد نجح الاستعمار في ذلك إلى حد كبير. فإن نظام التعليم الحالي في بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام، فهم لا يتلقون في المدارس والجامعات إلا النزر اليسير من التعليم الديني الذي لا يعطي الطالب المسلم المعلومات الكافية لكي يكون على

معرفة صحيحة بالإسلام. وفي نفس الوقت الذي يجهل فيه الطالب في مدارسنا مبادئ وقيم الإسلام، ينهال عليه كثير من المبادئ والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب، سواء عن طريق المناهج الدراسية، أو وسائل الإعلام المختلفة، أو عن طريق التعرض في حياته اليومية لوسائل التكنولوجيا الغربية المختلفة في جميع مرافق الحياة. وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا في حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه في البيت والمدرسة من المبادئ والقيم الإسلامية، رغم قلتها، وبين المبادئ والقيم الواردة إليه من الغرب. ولما كان الطالب المسلم العادي لم يتلق من التعليم الديني قدرًا كافيًا، فهو ليس في وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادئ والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام، مما يوقعه في حيرة وبلبلة، وقد يؤدي به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية، فينجرف في تيار تقليد الغرب في عاداتهم وقيمهم (٤). وقد سبق أن تناول المؤلف في موضع آخر (٥) في شيء من التفصيل ما يتعرض له الشباب في البلاد العربية من صراع حضاري بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية، من جهة، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التي أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية في الغرب من جهة أخرى.

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية في البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية و الإسلامية إلى التفكير في إيجاد حل لهذه المشكلة، فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة، بهدف التعرف على أسبابها، واقتراح الحلول لها. أشرنا إلى بعضها في الفصل الأول.

تأسيس علم النفس الإسلامي:

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس في جامعاتنا الإسلامية، وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق، يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بتأسيس علم النفس الإسلامي. ونقصد بعلم النفس الإسلامي، إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية،

بحيث تصبح موضوعات هذا العلم، وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام، أو على الأقل، غير متعارضة معها.

ومن الضروري لقيام علم النفس الإسلامي إعادة النظر في مقررات علم النفس التي تدرس الآن في جامعاتنا الإسلامية، وإخضاعها للتحليل النقدي الدقيق لمعرفة اتفاق أو اختلاف موضوعاتها، ومفاهيمها، ونظرياتها مع مبادئ الإسلام. فما كان منها مخالفا أو معارضا لمبادئ الإسلام، وجب تعديله وتغييره، أو حذفه. وماكان منها موافقا لمبادئ الإسلام، أو غير متعارض معها، أبقينا عليه.

ومن الضروري أيضا أن نوجه البحوث الجديدة في علم النفس التي تجري في مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية، من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامي للإنسان، وداخل إطار التصور الإسلامي للدور الوظيفي للعلم في حياة الفرد والمجتمع. إن وظيفة العلم من وجهة النظر الإسلامية، هي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الكون، وفي الإنسان، وفي جميع مخلوقات الله تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة الله عز وجل في بديع خلقه، مما يثبت في قلوبنا الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته [٦]، ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة في عمارة الأرض التي استخلفنا الله تعالى فيها، والعمل على الرقي بالإنسان وبالمجتمع الإنساني إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية، مما يكفل له الحياة الآمنة المطمئنة، ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

أهداف علم النفس الإسلامي:

وبناء على ما تقدم، فإن أهداف علم النفس الإسلامي هي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان، أي الكشف عن المبادئ والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة الله تعالى، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته، وفق هذه السنن الإلهية، مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية، مما يسبب له القلق، والشقاء والمرض النفسي. وسوف تجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان، وأكثر فعالية في إرشاده، وتوجيهه، وتعديل سلوكه، وتنظيم حياته.

خطوات منهج تأسيس علم النفس الإسلامي :

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة، وكثرت البحوث في كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد، مهما أوتي من مقدرة علمية، أن يحيط إحاطة كاملة بكل الموضوعات في جميع هذه التخصصات المختلفة. ولذلك، فإنه من الضروري أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم النفس المختلفة في عملية تأسيس علم النفس الإسلامي.

ومن الضروري أيضا أن يتعاون مع علماء النفس في هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التي يبحثها علماء النفس، مما يمكن من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات في كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس. ومثل هذه المعرفة لاشك، خطوة مهمة ورئيسة في عملية تأسيس علم النفس الإسلامي، إذ على ضوئها يمكن تحليل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادئ الإسلام، أو اختلافها عنها. فما هو يتفق مع مبادئ الإسلام، أو ما هو غير متعارض معها، يقبل ويبقى عليه، وما هو متعارض مع مبادئ الإسلام، يُعدل أو يُرفض.

ومن الضروري أن يعمل فريق علماء النفس، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وفق خطة معينة، توضع خطواتها بدقة، بحيث تؤدي في النهاية إلى الغاية المرجوة. وسوف نتناول في الفصل التالي منهج تأسيس علم النفس الإسلامي.

هوامش الفصل الثالث :

١ـ محمد عثمان نجاتي : منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس. مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٥، العدد ٢٧، ١٩٩٠ م، ص ٢١ ـ ٢٦ .

٢ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس. القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩ م، ص٧، ٨

٣ـ محمد عثمان نجاتي : أسلمة العلوم الاجتماعية. بحث قدم إلى «ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» التي عقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في المدة من ٥ إلى ٦ / ٦ / ١٤٠٧ هـ، ص ٧. انظر أيضا إسماعيل الفاروقي : أسلمة المعرفة. ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت : دار البحوث العلمية، ١٩٨٤ م، ص ٢٩ ـ٣٥، وانظر أيضا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة : المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات. القاهرة : وكالة الأهرام للتوزيع، ١٩٨٦ م، ص ٣٢ ـ ٣٤.

٤ـ محمد عثمان نجاتي : أسلمة العلوم الاجتماعية. مرجع سابق، ص٣.

٥ـ محمد عثمان نجاتي : المدينة الحديثة وتسامح الوالدين. بحث حضاري مقارن لشباب مصر ولبنان والعراق وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية. ط ٢. القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٤ م، ص ١٠ ـ ١٥.

٦ـ انظر دور العلم في تثبيت الإيمان بالله في :

ا. كرس موريون : العلم يدعو للإيمان، ط ٥، ترجمة محمود صالح الفلكي. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥ م.

جون كلوفرمونسما وآخرون : الله يتجلى في عصر العلم، ط ٣، ترجمة الدمرداش على بن عبد المجيد سرحان. القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م.

الفصل الرابع

خطة عمل لتأسيس علم النفس الإسلامي

لكي تتم عملية تأسيس علم النفس الإسلامي بصورة جيدة ومتكاملة فمن الضرورى أن توضع خطة يتبعها القائمون بتأسيس علم النفس الإسلامي بدقة . ويجب أن تتضمن هذه الخطة جميع الخطوات الضرورية المتتالية بصورة منطقية منظمة ، بحيث تؤدي بنا في النهاية إلى تحقيق الهدف الذي نرمي إليه ، وهو علم النفس الإسلامي . وسوف نعرض فيما يلي هذه الخطة : (١)

١ـ التمكن من علم النفس الحديث :

إن من يتصدى لتأسيس علم النفس الإسلامي يجب أن يكون متمكنًا من علم النفس الحديث تمكنًا تامًا ، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم ، وتطوره التاريخي ، ومناهجه في البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته ، والمشكلات التي تجرى حولها البحوث في الوقت الحاضر . ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة ، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعًا تمكنا دقيقًا ، فقد أصبح من الضروري أن يشترك في تأسيس علم النفس الإسلامي فريق من علماء النفس المتخصصين في مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية . وسوف تكون هناك صعوبات إدارية وتنظيمية تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها في فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه .

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة ، كإحدى

الجامعات، أو أحد مراكز البحوث، بمهمة الإشراف على عملية تأسيس علم النفس الإسلامي، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع في جامعات البلاد الإسلامية، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك في هذه المهمة، وتقوم بمكافأتهم على ذلك مكافأة مجزية.

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس، حسب الإمكانات البشرية والمالية المتاحة، بحث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين ويقوم الأعضاء في كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامي في فرع تخصصهم . . .، وتتلخص هذه الخطة في ترتيب موضوعات العلم في فرع تخصصهم حسب أولويتها في عملية التأصيل. ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك في عملية التأصيل الإسلامي للموضوع الأول في هذه الخطة، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثاني، ثم الثالث، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم في فرع تخصصهم.

وتتكون الخطوة الأولى من عملية التأصيل الإسلامي لكل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التي وصل إليها العلم في هذا الموضوع، ويبين تطوره التاريخي، والمناهج التي استخدمت فيه، والنتائج التي توصل إليها، والنظريات التي وضعت فيه، والبحوث التي تجرى فيه في الوقت الحاضر، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد ومازالت في حاجة إلى مزيد من البحث.

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمراحل التالية في عملية التأسيس الإسلامي لعلم النفس التي سنذكرها فيما بعد، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين في الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث في موضوعات تخصصهم عما يقابل ما جاء في هذا التقرير العلمي من موضوعات.

٢ - التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية:

من الضروري، أيضًا، لمن يتصدى لتأسيس علم النفس الإسلامي أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادئ الإسلامية، حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس، وإجراء المقارنة بينها لمعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف.

ولما كان علماء النفس، في الأغلب، غير ملمين إلمامًا كافيًا بالأصول والمبادئ الإسلامية، فإنه يصبح من الضروري أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين في الشريعة وأصول الفقه، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس . إن التقارير التي أعدت في الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لإعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التي سيقومون بالبحث عما يتصل بها في الأصول الإسلامية.

ثم ترتب هذه الموضوعات التي تجمع من الأصول الإسلامية، وتبوب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف .

إن القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ما جاء فيهما من مفاهيم نفسية، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان، وخصائص سلوكه، والعوامل التي تؤثر في شخصيته، وأسباب سعادته وشقائه، وسوائه وانحرافه، وطرق تربيته، وتهذيبه، وتعديل سلوكه . ولاشك في أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامي للإنسان، وهو أمر مهم جدًا في عملية تأسيس علم النفس الإسلامي، إذ إنه يعطينا معيارا رئيسا يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها، أو عدم اتفاقها، مع التصور الإسلامي للإنسان . وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشرت إليهما، وهما « القرآن وعلم النفس» و«الحديث النبوي وعلم النفس» . وقد تضمن هذان الكتابان ماجاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متعلقًا بحاجات الإنسان ودوافعه، وانفعالاته، وإدراكه الحسي والعقلي، والمبادئ التي تنظم عملية تعلمه، وتذكره ونسيانه، وأحلامه، ونموه والعوامل التي تؤثر في شخصيته، وصحته النفسية، وعلاجه النفسي. وقد حاول الباحث على قدر الإمكان، المقارنة بين ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متصلا بهذه الموضوعات، وما يذهب إليه علم النفس .

٣ ـ معرفة الدراسات النفسانية للعلماء المسلمين:

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام والمتصوفين، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات المهمة . ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة، وبخاصة الفكر اليوناني، فإنهم قد أضافوا في دراساتهم النفسانية آراءهم الخاصة في بعض الموضوعات، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفي اليوناني، وبين التصور الإسلامي للإنسان . ويهمنا في هذه المرحلة، على وجه خاص، معرفة إسهام المفكرين المسلمين في إثراء الدراسات النفسية، ودورهم في التطور التاريخي لعلم النفس، والمصطلحات والمفاهيم التي استخدموها، وطريقتهم في التوفيق بين موضوعات علم النفس اليوناني ومبادئ الدين الإسلامي، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامي للإنسان، وقد سبق للباحث أن قام بدراسة عن علم النفس عند ابن سينا، بينت إسهامه في التطور التاريخي لعلم النفس (٢) . كما أصدر كتابا آخر عن الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين (٣) .

٤ـ نقد علم النفس :

بعد إتمام الخطوات السابقة، يصبح الطريق الآن ممهدا لقيام علماء النفس بالتحليل النقدي لموضوعات علم النفس الحديث على ضوء مبادئ الإسلام(٥)، وعلى أساس المسلمات التي نستمدها من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وعلى ضوء التصور الإسلامي للإنسان الذي توصلنا إليه من الخطوة الثالثة . ويهدف هذا التحليل النقدي إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام . فأما مايتفق مع مبادئ الإسلام فنبقي عليه، وأما ما لايتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه .

إننا في حاجة ماسة في هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة في علم النفس . ولنذكر فيما يلي بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة النظر فيها. لقد ساد في علم النفس الاتجاه المادي في تفسير الظواهر النفسية، وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الدارويني الذي يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان .

وأغفل في بحوثه الجانب الروحي من الطبيعة الإنسانية، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان . إننا لا نجد في كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً لدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية .

وحينما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعًا اجتماعيا مكتسبًا، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التي مرَّ بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم . وقد سبق للباحث أن بيَّن من قبل في كتابه القرآن وعلم النفس الأساس الفطري لدافع التدين(٥) .

وتمشيًا مع الاتجاه المادي الذي يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضًا، فإن علماء النفس الغربيين، حينما يتكلمو ن عن مؤشرات الصحة النفسية، فإنهم يذكرون كثيراً من العوامل التي تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته في القيام بشئون حياته الواقعية، والشخصية والاجتماعية، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية، ولكنهم لايوجهون أي اهتمام إلى تأثير النواحى الروحية في سلوك الإنسان وصحته النفسية . ويغفلون تأثير الإيمان بالله تعالى في التخلص من القلق، وفي بث الشعور بالأمن والطمأنينة في النفس . ولذلك، فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في مفهوم «الشخصية السوية»، و«الصحة النفسية»، وإعادة تعريفهما تعريفا إجرائيًا يتفق مع تصورنا الإسلامي للإنسان وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤشراتها من وجهة نظر إسلامية في مواضع أخرى(٦) .

ومن المفاهيم النفسية التي تحتاج أيضًا إلى إعادة النظر فيها مفهوم « الأحلام» فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهني يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل . فقد تحدث الأحلام نتيجة إحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه . وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير في المشكلات التي كانت تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة . وقد تكون عبارة عن استرجاع بعض الذكريات من أحداث حياته في الماضي . وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة، وبخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية، وهو الرأي الذي ذهب إليه فرويد، وهو الرأى الأكثر شيوعًا الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين في تفسير الأحلام . ولايقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبئيّة، أو الرؤى التي تبشر بخير مقبل،

أو تنذر بشر سيقع في المستقبل، والتى جاء ذكرها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول ﷺ أنه والمؤمنين يدخلون مكة محلقين رءوسهم ومقصرين [٧]. ورؤيا الفتيين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام في السجن[٨] ورؤيا ملك مصرعن البقرات السبع السمان التي تأكلهن سبع بقرات عجاف، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات [٩]. وذكر الرسول ﷺ الرؤيا التي تبشر بخير سيقع في المستقبل. فعن أنس أن الرسول ﷺ قال:

«إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولانبي» قال: فشق ذلك على الناس، فقال: «لكن المبشرات. قالوا: يا رسول الله وما المبشرات؟ قال: رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوة»[١٠].

«وعن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:

«لم يبق من النبوة إلا المبشرات قالوا وما المبشرات. قال: الرؤيا الصالحة». [١١]

يتضح مما تقدم أنه من الضروري إعادة النظر في مفهوم الأحلام، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو بالحلم التنبئي. فالحلم لاينشأ فقط، كما يقول علماء النفس المحدثون نتيجة للمؤثرات الحسية الخارجية أو الداخلية، والأسباب الأخرى التي ذكرناها سابقًا، وإنما ينشأ كذلك نتيجة لإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعًا من البشرى بأحداث سعيدة ستحدث له، أو الإنذار بشر سيقع له. وقد سبق أن تناول الباحث في مواضع أخرى موضوع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية بشيء من التفصيل [١٢].

٥ - إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية:

لا تقتصر عملية تأسيس علم النفس الإسلامي على نقد موضوعاته ومفاهيمه، بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية. بإجراء بحوث جديدة في كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهه نظر إسلامية، تهدف إلى حل مشكلات الناس المهمة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم. ومن الضروري أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين في الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات، ولتفادي التكرار وللتعاون معًا في إجراء بحوث مشتركة.

ويمكن أن تجرى هذه البحوث في مسارين : أحدهما : نظري، يتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية . النوع الأول : هوعبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام في بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية . والنوع الثانى : من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم في كثير من موضوعات علم النفس، والمفاهيم التي استخدموها، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين في بعض موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام . أما المسار الثانى فهو ميداني وتجريبى، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية تهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التي يعاني منها المسلمون في الوقت الحاضر. ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنماذج لهذه البحوث في كل من هذين المسارين .

أولا : الدراسات النظرية :

١ـ الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن نذكربعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلي :

١ـ التعرف الإجرائي لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية، مثل : الشخصية السوية، والصحة النفسية والأحلام . ويجب أن نستعين في ذلك بما جاء في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف متعلقًا بهذه المفاهيم . وهناك عدد من الدراسات التي تناولت المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والتي ستكون مفيدة لنا في هذا الصدد، أذكر منها الكتب التالية : «القرآن وعلم النفس»، و«الحديث النبوي وعلم النفس» للباحث، وقد سبق الإشارة إليهما وكثير من الكتب الأخرى التي ذكرنا بعضها في الفصل الأول من الكتاب .

٢ـ وضع نموذج إسلامي للإرشاد النفسي والعلاج النفسي، يستعين بالتوجيه الديني إلى جانب الأساليب التقليدية التي يتبعها المعالجون النفسيون . ومن الممكن أن يخضع هذا النموذج الإسلامي فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدي للعلاج النفسي

٣ـ القيم الإنسانية الإسلامية .

٤ـ دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية ، ومراحل نموها ، والعوامل المختلفة التي تؤثر فيها ، وأسباب انحرافها ومرضها .

٥ـ تربية الأولاد في الإسلام .

ب ـ الدراسات النفسانية للعلماء المسلمين السابقين :

بُذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية ، أذكر منها ، على سبيل المثال ، الكتب التالية : الإدراك الحسى عند ابن سينا : بحث في علم النفس عند العرب للباحث [١٢] ، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين للباحث[١٣] ، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص لعبد الكريم العثمان[١٤] ، التعلم عند برهان الإسلام الزرنوخي لسيد أحمد عثمان [١٥]، النفس البشرية عند ابن سينا لألبير نصرى نادر ، ابن سينا ومذهبه في النفس [١٦] ، دراسة في القصيدة العينية لفتح الله خليف [١٧]، ابن سينا والنفس الإنسانية لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملاعثمان [١٨] وغيرها من الكتب الأخرى الكثيرة عن الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين ونحن ما زلنا في حاجة إلى مزيد من البحث في هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسانية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندي ، والفارابي ، وابن رشد ، والغزالي ، والرازي ، وغيرهم .

ثانيا : الدراسات الميدانية والتجريبية :

من الضروري أن يعنى علماء النفس في البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية في المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية . وفيما يلي اقتراحات لبعض الموضوعات التي يمكن دراستها دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية :

١ـ العلاقة بين التدين والصحة النفسية .

٢ـ العلاقة بين التدين والجريمة .

٣ـ العلاقة بين التربية الدينية للأبناء في الأسرة المسلمة . وسمات شخصية الأبناء .
٤ـ العلاقة بين التربية الدينية للأبناء في الأسرة المسلمة، وصحة الأبناء النفسية
٥ـ العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم .
٦ـ العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم .
٧ـ العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق في الحياة الزوجية في الأسرة المسلمة .
٨ ـ الفرق في التحسين الذي يحدث بين طريقتين في العلاج النفسي، إحداهما : تستخدم أسلوبا تقليديا في العلاج النفسي. والأخرى: تستخدم نموذجًا إسلاميًا في العلاج النفسي .

سابعًا : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية :

من الضروري أيضًا الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التي يُدعى إليها علماء النفس، وعلماء الشريعة وأصول الفقه، من الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التي تمت في مجال تأسيس علم النفس الإسلامي ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع في هذه العملية، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات، والوسائل الممكنة للتغلب عليها . إن هذه الخطوة مهمة جدا لتحقيق التنسيق بين الباحثين في الهيئات العلمية المختلفة ولتحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال.

ثامنا : إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي :

بتقدم البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية، وبتراكم المعلومات الجديدة في هذا المجال، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدريج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس في إطار إسلامي . وسوف يتمكنون في النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة في علم النفس تتفق مع المبادئ الإسلامية، وهو الهدف الذي نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد في عملية تأسيس علم النفس الإسلامي .

هوامش الفصل الرابع :

١ ـ محمد عثمان نجاتي : منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس . مجلة المسلم المعاصر السنة ١٥ ، العدد ٥٧ ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م ، ص ٣٥، ٤٢ .

٢ ـ محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ بحث في تاريخ علم النفس عند العرب ـ ط٣ القاهرة : دار الشروق ١٩٨٠م .

٣ ـ محمد عثمان نجاتي : الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين . القاهرة ، دار الشروق ١٩٩٠م .

٤ ـ إسماعيل الفاروقي . أسلمة المعرفة ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، الكويت . دار البحوث العلمية ١٩٨٤م . ص٩٨ ، ٩٩ .

٥ ـ محمد عثمان نجاتي . القرآن وعلم النفس ط ٦ . القاهرة : دار الشروق ١٩٩٧م ص ٤٩ ، ٥٢ .

٦ ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس . القاهرة ١٩٨٩ م ص ٧ ، ٨ .

٧ ـ ــــــــ : مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامي ، العدد الثالث . أعمال وأبحاث المؤتمر الدولي الثالث . عن الطب الإسلامي مجلد رقم ٥ ، ١٩٨٤م .

٨ ـ سورة الفتح ٢٧ .

٩ ـ سورة يوسف ٤٣ . ٤٩ .

١٠ ـ رواه البخاري والترمذي .

١١ ـ رواه البخاري .

١٢ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس . مرجع سابق ، ص ٨٨ ـ ٩٢ ، الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ص ٢١١ ، ٢٢٣ .

١٣ ـ محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا . مرجع سابق .

١٤ ـ ــــــــ : الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين ، مرجع سابق .

١٥ ـ سيد أحمد عثمان : التعلم عند برهان الإسلام الزرنوخي ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ ، ١٩٧٨م .

١٦ ـ البير نصري نادر : النفس البشرية عند ابن سينا . بيروت . دار الشروق ١٩٨٦م .

١٧ ـ فتح الله خلف . ابن سينا ومذهبه في النفس . دراسة في القصيدة العينية . بيروت ، جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤م .

١٨ ـ محمد خير حسن عرفسوس وحسن ملاّ عثمان : ابن سينا والنفس الإنسانية . بيروت . مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م .

الفصل الخامس

نقد علم النفس الحديث

بعـد أن كـوّنا لجنة من علمـاء النفس المتـخـصـصين المتمكنين من علم النفس الحديث، وبعد أن كوّنا أيضا لجنة من علماء الفقه والشريعة الذين يستطيعون أن يقاربوا بين ما وصل إليه علم النفس الحديث من نتائج ونظريات، وبين ما يوجد في الفقه و الشريعة الإسلامية متعلقا بهذه النتائج والنظريات، يصبح الآن الطريق ممهدا أمامنا لنقد نتائج ونظريات علم النفس الحديث على ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية؛ ومعرفة ما يتعارض منها مع مبادئ الإسلام لنقوم بتعديله أو رفضه.

إن اهتمامنا بإقامة علم النفس الإسلامي لا يجعلنا نقف من علم النفس الحديث موقفا متطرفا فنرفضه كله كما فعل بعض الكتاب الإسلاميين الذين رفضوا علم النفس الحديث رفضا تاما، وذهبوا إلى أن علم النفس الصحيح الحقيقي هو فقط ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن حياة الإنسان النفسية، واجتهاد بعض فقهاء المسلمين حول هذا الموضوع. وذهب بعض الكتاب المسلمين إلى رفض علم النفس الحديث على اعتبار أنه هو نظريات التحليل النفساني لسيجمند فرويد S. Freud وقد نسي هؤلاء الكتاب أو تناسوا أن فرويد ليس عالما نفسانيا، وإنما هو طبيب أمراض عصبية، وقد توصل إلى نظرياته أثناء علاجه لمرضاه. وقد أخطأ فرويد خطأ كبيرا حينما عمم ما رآه عند بعض مرضاه، على الناس كافة. وقد كان موقف فرويد المتطرف في اعتبار الكبت الجنسي وما تفرع عنه من عقد مثل عقدة أوديب وعقدة إلكترا وغيرهما هو أساس نشوء الأمراض العصابية. ولم تحظ آراء فرويد في الجنس بموافقة بعض تلاميذه المعاصرين، مثل

الفـرد أدلر Alfred Adler وكـارف ج نجـونج K. Jungفـانشـقـوا عليـه ووضـعـوا تفسيرات أخرى للأمراض العصابية [١].

إننا لا نرفض كل بحوث ونتائج علـم النفس الحـديث، بل إننا نعـتـرف بأن علم النفس الحديث قد استطاع بتطبيق منهج البحث التجريبي إلى الوصول إلى حقائق صحيحة ويقينية في مجالات البحث التي أمكن إخضاعها للبحث التجريبي مثل الإدراك الحسي والتعلم والتذكر والنسيـان، وغيـرها من الموضوعـات الأخـرى الكثيرة. ونحن لا نتوقع وجود أي تعارض بين نتائج البحوث التجريبية وبين مبادئ الإسلام. ولكننا نتوقع وجود تعارض بين بعض نظرياتهم التي لا تستند على نتائج البحوث التجريبية، وإنما تعتمد على تصوراتهم الخاصة للإنسان والحياة والكون، وهي تصورات لا تقـوم على أساس مبادئ دينية، وإنما تعـتـمد على فلسـفـتهم في الحيـاة، وقيمهم الخاصة، وهي في الأغلب، كما سنرى فيما بعد، فلسفـة مـادية إلحادية لا تمت بصلة للنواحي الروحية للإنسـان. . ونحن نوافق على مـا قـاله مـالك بدري من أنه كلما كـانت النظريات التي يقـول بها علماء النفس الغـربيون نـاشئة عن نتائج بحوث تجريبية فهي مقبولة من وجهـة نظر إسلامية، وكلما كانت ناشئة عن نظرياتهم الفلسفية وتصوراتهم الإلحادية عن الإنسان والكون والحياة، كـانت غير مقبولة [٢].

إن نقـدنا لبعـض النواحي السلبية في علم النفس الحديث لا يؤدي بنا إلى إنكار مـا قـدمه علـم النفس الحديث من فوائد كـبيرة جدا في كثير مـن مـجـالات الحيـاة، وبخاصـة في مـجالاته التطبيقية. فمبادئ وقـوانين التعلم التي توصل إليهـا علمـاء النفس المحدثون من دراساتهم التجريبية لعـملية التعلم، كـان لها فـوائد كثيرة في تنظيم عـملية تربية وتعليم الأطفال، وفي تدريب العمال على أداء مهنهم أداء جيدا ومنتظمـا، وفي التدريب العـسكري [٣]. والنتائج التي توصل إليـهـا علـمـاء النفس المعاصرون من دراساتهم التجريبية للذكاء والقدرات العقلية المختلفة كانت لها فوائد تطبيقية مهمة إذ إنها ساعدت على وضع مقاييس للذكاء والقدرات العقلية الأخرى استخدمها علماء النفس في التوجيه المهني [٤]، واختيار الأفراد بحيث يوضع كل فرد في المهنة التي تكون أنسب لمستوى ذكائه وقدراته العقلية، فيكون أكثر كفاءة في

عمله[٥]، وأكثر نجاحا فيه مما يحقق له السعادة في عمله وفي حياته الأسرية والاجتماعية . . ولعلم النفس فوائد تطبيقية أخرى كثيرة يمكن معرفتها بالرجوع إلى بعض الكتب المتخصصة في علم النفس التطبيقي [٦].

ولكن هذه الفوائد التطبيقية الكثيرة لعلم النفس الحديث، لا تجعلنا نغفل الأخطاء الأخرى الكثيرة لعلم النفس الحديث الناشئة عن فلسفتهم المادية الإلحادية في تصورهم للإنسان والكون والحياة.

الاتجاه المادي في علم النفس الحديث :

إن علم النفس علم قديم ترجع جذوره الأولى إلى الفلسفة وعلم الفسيولوجيا وعلم الطب منذ ظهر بداية التفكير الفلسفي عند فلاسفة اليونان. . وقد ساهم علم الفسيولوجيا إسهاما كبيرا في نشأة علم النفس الحديث نتيجة للدراسات التجريبية التي أجراها العالم الفسيولوجي الألماني جوهانس مولر Johannes Muller في أوائل القرن التاسع عشر في مجال فسيولوجيا السلوك، وما قام به علماء آخرون من دراسات تجريبية حول فسيولوجيا المخ ووظائف الجهاز العصبي.

وقد كان للنتائج العلمية الباهرة التي توصل إليها علماء الفسيولوجيا، نتيجة لتطبيق المنهج التجريبي في دراستهم، أن وجهت انتباه علماء النفس إلى أهمية المنهج التجريبي في البحث، وبدأ منذ ذلك الوقت الاهتمام بتطبيق منهج البحث التجريبي الذي يطبق في دراسة علم الفسيولوجيا والعلوم الطبيعية الأخرى على دراسة الظواهر النفسية. وبدأ علم النفس يستقل عن الفلسفة. وكان للعالم الفسيولوجي الألماني «ولهام فنت Wilhelm Wunt (١٨٢٣ ـ ١٩٢٠م)» الفضل في إنشاء أول مختبر لعلم النفس في جامعة ليبتزج بألمانيا عام ١٨٧٩ م. وكان فنت وتلاميذه يهتمون بدراسة «بناء العقل» عن طريق تحليل دراسة الإحساسات الأولية على اعتبار أنها العناصر الأساسية للخبرة الشعورية. فكان فنت يعرض على مفحوصيه بعض المنبهات الحسية مثل لون أو ضوء أو رنين جرس، وكان يطلب منهم أن يذكروا له ما تثيره هذه المنبهات الحسية فيهم من خبرات شعورية. وكان يأمل «فنت» أن يجعل علم النفس علما تجريبيا على نمط علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الفسيولوجيا.

وكان أحد تلاميذ فنت العالم الأمريكي إدوارد تيتشنر Edward Titchner (١٨٦٧ ـ ١٩٢٧م) الذي نقل تعاليم أستاذه إلى أمريكا، وأنشأ أول معلم تجريبي لعلم النفس في جامعة كورنل Cornell في عام ١٨٩٢ م، وقد قام كأستاذه بدراسة بناء العقل عن طريق تحليل الخبرة الشعورية إلى عناصرها الأساسية بالاستعانة بطريقة الاستبطان التي كان يتبعها أيضا أستاذه فنت (٧). وكانت تعرف هذه المدرسة في تاريخ علم النفس « بالبنائية» Structuralism .

واستمر علماء النفس في استخدام الاستبطان لمعرفة الخبرة الشعورية عند المفحوصين نتيجة للتغيرات الحسية التي يتعرضون لها. ولكن سرعان ما يتبين لهم عيوب طريقة الاستبطان وأخذوا يفقدون الثقة فيها. فبدءوا في استخدام الملاحظة، كما بدءوا في استخدام وسائل آلية لتسجيل نتائج البحوث بدقة وموضوعية.

وكانت لنظرية شارلز دارون C. Darwin (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م) تأثير كبير على علم النفس. فبما أن الإنسان حيوان متطور، فقد اهتم علماء النفس بدراسة سيكولوجية الحيوان، على اعتبار أن هذه الدراسة ستساعدهم كثيرا على فهم سيكولوجية الإنسان الذي يخضع لكثير من التغيرات التي تعقد سلوكه. فللإنسان طموحاته، وأفكاره الكثيرة المختلفة، وتصوراته الخاصة للتجربة التي تجرى عليه، ونظرته الشخصية للمجرب وبخاصة إذا كان من الجنس الآخر، ورغبة المفحوص أحيانا في أن يظهر في التجربة بمظهر جيد ليرضي المجرب، وتقلب حالاته النفسية المزاجية، وغير ذلك من التغيرات الكثيرة التي يصعب ضبطها أثناء التجربة، ولذلك يرى علماء النفس أن إجراء التجارب على الحيوان تجنبهم كثيرا من التعقيدات التي تحدث نتيجة لهذه المتغيرات الكثيرة التي لا يمكن ضبطها أثناء دراسة الإنسان. وكانوا يقومون بتطبيق نتائج دراساتهم التجريبية على الحيوان على الإنسان. مغفلين تميز الإنسان على الحيوان بالنواحي الروحية من حياته النفسية. إنهم كانوا يذهبون إلى أن العلم يجب أن يبحث ما يمكن ملاحظته ومشاهدته، أما ما لا يستطيعون ملاحظته، وما لا يمكنهم إخضاعه للبحث التجريبي، فكانوا يتجنبون دراسته. ولذلك فإن المذهب التجريبي كان يعني فقط بدراسة ما يحدث من تغير في خبرة الإنسان الشعورية نتيجة لما يقع عليه من مثيرات خارجية يقوم المجرب بإحداثها أثناء التجربة. .

وقد كان للثقافة الغربية المسيحية في أوائل عصر النهضة العلمية في أوروبا تأثير كبير في انتشار الاتجاه المادي في البحوث العلمية في أوربا، وذلك نتيجة للصراع بين العلماء وبين سلطة الكنيسة التي كانت تعادي العلماء الذين كانوا ينادون بنظريات علمية غير مألوفة في ذلك الوقت في الثقافة المسيحية. وقد أدت شدة هذا الصراع إلى مناداة العلماء لفصل الدين عن العلم، وبتحرير العقل من قيود سلطة الدين الذي كانت تمثله الكنيسة في ذلك الوقت.

المدرسة السلوكية : Behaviorism

كانت الثورة تحتدم في نفس جون ب واطسن J. B. Watson (ولد سنة ١٨٧٨) على الوضع السائد في ذلك الوقت لعلم النفس الذي يعني بدراسة « الشعور » والعمليات العقلية، ويستعين في دراسته بالاستبطان. لقد كان يرى أن علم النفس شعبة تجريبية خالصة من العلم الطبيعي، وهدفه التنبؤ بالسلوك وضبطه.

وكان يرى أن يطرح علم النفس استخدام ألفاظ الشعور، والحالات العقلية، والذهن، والإرادة، والتصور، والإحساس، والإدراك، والذاكرة، والتفكير وما شابه ذلك من العمليات العقلية والنفسية التي لا يمكن ملاحظتها وإخضاعها للبحث التجريبي، ورأى أن يستخدم بدلا منها ألفاظ المثير، والاستجابة، وتكون العادة، وتكامل العادات و ما شابه ذلك، وكان يرى أن يقتصر علم النفس على دراسة السلوك، وأن يسمي علم النفس بعلم السلوك [٨].

ولقد وجدت السلوكية تأييدا قويا من دراسات المنعكسات الشرطية التي كانت تجرى التجارب عليها في نفس الوقت تقريبا في روسيا على أيدي عالم الأعصاب الروسي بخترف Bechtrev (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧م)، والعالم الفسيولوجي بافلوف Pavlov (١٨٤٨ ـ) . عمل الأول في مجال فسيولوجيا المخ، ولاحظ أثناء تجاربه حدوث ارتباط لمنعكس تنفسي حركي لدى الكلاب ..فقد لاحظ « أن الكلاب تبدي فعلا منعكسا هو تلاحق أنفاسها إذا ما تعرض الجلد لبرودة ملحوظة مفاجئة. وقد لاحظ أنه إذا ما تكرر وقوع منبه آخر إلى جانب البرودة في الوقت نفسه فإنه سوف يثير في النهاية عند ما يعطي بمفرده نفس المنعكس، أي أنه سوف يعمل في الحقيقة

كما لو كان بديلا للمنبه الطبيعي للمنعكس. وقد أجريت بنجاح تجارب مشابهة على المنعكسات الأخرى..

وقد كتب في عام ١٩٠٧ م مؤلفًا عن علم النفس الموضوعي. وقد ترجم إلى الفرنسية والألمانية بعد عدة سنوات، حث فيه بأسلوب يشبه كثيرا ذلك الذي يتبعه السلوكيون المعتدلون على أنه من الأمور الجديدة بالاعتبار: معرفة إلى أي حد يمكن أن يعتمد علم النفس تماما على الملاحظات الخارجية الخالصة دون الرجوع إلى العقل باستخدام المنعكس كمفهوم أساسي. وإذا ما تحرينا الدقة فإن هذا الكتاب يجب أن يعتبر أول عرض منظم للسلوكية بدلا من كتاب واطسون »[٩].

وقبل اكتشاف بخترف للمنعكس الترابطي كان بافلوف قد وجد ظاهرة مشابهة سمّاها المنعكس الشرط Conditioned reflex. وكان بافلوف متخصصا في فسيولوجية الهضم. وأثناء عمله في هذا الموضوع وجد أن الكلب لا يفرز اللعاب عند الطعام فحسب، ولكن عندما يصادف أيضا منبها كان مرتبطا بالطعام[١٠] مثل صوت جرس. وفي أول الأمر لم يكن لصوت الجرس أي تأثير في إفراز اللعاب. ولكن بعد تكرار مصاحبة صوت الجرس للطعام عدة مرات، حدث تغيّر في سلوك الكلب. فقد أصبح الآن يفرز اللعاب بمجرد سماع صوت الجرس مع عدم تقديم الطعام له. لقد أصبح صوت الجرس بديلا عن الطعام في إحداث إفراز اللعاب. وقد أجرى بافلوف كثيرا من التجارب مستخدما منبهات أخرى كثيرة سمعية وبصرية وشمّية ولمسية، ولاحظ ارتباط هذه المنبهات بإفراز اللعاب بعد تكرار مصاحبتها للطعام، فقد اكتسبت هذه المنبهات القدرة على إفراز اللعاب وحدها دون تقديم الطعام.

ولاحظ بافلوف كذلك أنه إذا سمع الكلب أصوات أجراس أخرى مختلفة الرنين عن صوت الجرس الأصلي الذي أجريت عليه التجربة، فإن إفراز اللعاب كان أيضا يسيل عند سماعها، وسمى بافلوف هذه الظاهرة بالتعميم Generalization وإذا دق صوت الجرس عدة مرات دون تقديم الطعام، فإن استجابة سيلان اللعاب تقل تدريجيا حتى تزول نهائيا. وسمى هذه الظاهرة بالجمود أو الانطفاء Extinction[١١]. وقد نشرت تجارب بافلوف في كتاب بعنوان «المنعكسات الشرطية»[١٢].

أثارت تجارب بختـرف على المنعكسات الترابطيـة ، وتجـارب بافلوف على المنعكسات الشرطية اهتمام علماء النفس الأمريكيين . وأثارت بوجه خاص اهتمام واطسن الذي رأى فيها النمط الذي يكتسب على أساسه كل مقومات السلوك ، والمفتاح الذي يفسر عملية التعلم وتكوين العادات . وقام واطسن بتجارب على الأطفال الصغار ووجد أنه يمكنه تعليم الطفل الخوف عند رؤية فأر أبيض إذا تكرر تقديم صوت قوي مفاجىء قبل رؤيته للفأر . . اقتنع واطسن من نتائج عدة تجارب من هذا النوع بأن الإنسان يتعلم استجاباته المختلفة نتيجة ارتباطها بمنبهات خارجية دون أن يكون للتفكير أو الشعور دخل في عملية التعلم . لقد كان الإنسان في نظر واطسن آلة تحركها منبهات كثيرة ليس للعقل أو التفكير تأثير في توجيه سلوكه . ورفض واطسن الغريزة وكل آثار العقل الوراثية ، وأكد أن كل طفل سويّ ينشأ في بيئة صالحة ويتعرض لمران صالح « يمكن أن نكوّن منه أي نوع من الإخصائيين شئنا : طبيب ، محام ، فنان ، أو تاجر كبير . . . أو متسول ، أو لص ، بغض النظر عن مواهبه واتجاهاته وميوله وكفاءته وحرفة أسلافه وعنصرهم » (١٣)

من السمات الواضحة المميزة للمدرسة السلوكية هي سيطرة الاتجاه المادي في تفسير السلوك . يقول أغروس وستانسيو : « السلوكية لا تحاول أن تستمد العقل من المادة ، ولكنها تسأل لماذا ينبغي للعلم أن يعترف بالعقل أصلا إذا لم يكن قط مصدرا لأي تفسير علمي . وتبعا لذلك ، تؤكد السلوكية أن جسم الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة ، وأن من الواجب أن تستبعد «العقل» ومعه جميع بهارجه من مجال العلوم . والسلوكية بهذا المعنى أكثر إيغالا في المادية من علم النفس الفرويدي» .

« . . والسلوكية تطرح المادة وتركيبات المادة باعتبارها الأسباب الوحيدة لتصرفات الإنسان . والإنسان بهذا المنظار قطعة هامدة من المادة لابد من تشغيلها بقوى خارجية »(١٤) .

لقد حوّلت السلوكية الإنسان إلى آلة معقدة ، كما جعلت فكره وسلوكه ظواهر آلية ميكانيكية خالصة . . دون اهتمام بخبرة الفرد الشعورية ، وكانت تنكر وجود قيم

ومعتقدات داخلية توجه سلوكه. وكانت تعتبر الذكاء والدوافع مجموعة معقدة من العادات تعلمها الإنسان نتيجة خبراته الشخصية أثناء حياته (١٥).

ومن الواضح، كما يرى أيزنك Eysenck، أن الأصول التاريخية للمادية السلوكية ترتبط بالاتجاه المادي الذي كان سائدا بين فلاسفة القرن الثاني عشر، الذين رفضوا الروح في الإنسان، ووضعوا له تصورا آليّا ميكانيكيّا (١٦).

إن هذا الاتجاه المادي في تفسير السلوك الإنساني، والاهتمام الكبير في تأثير البيئة وما يخضع له الإنسان من منبهات خارجية وتأثيرات تربوية وتعليمية قد ظلا يسيطران لفترة طويلة على علماء النفس الأمريكيين. وقد وجد هذا الاتجاه المادي، كما ذكرنا من قبل، تأييداً من نتائج دراسات بخترف وبافلوف على المنعكسات الترابطية والشرطية. كما أنها وجدت أيضا تأييدا من نظرية دارون (١٨٨٢ - ١٩٠٨) في التطور والانتخاب الطبيعي. وفي نفس ذلك الوقت تقريبا بدأت في الظهور آراء سيجمند فرويد Freud . S م الذي كان متأثرا بنظرية دارون في التطور، والذي كان يرى أن الإنسان ليس أكثر من حيوان وأن سلوك الإنسان تدفعه غريزتان أساسيتان هما الغريزة الجنسية وغريزة العدوان، وكان يرى أن الحضارة والآداب والفنون هي نوع من التحويل أو الإعلاء لهذه الغرائز الحيوانية تحت ضغط المجتمع والمؤثرات التربوية والتعليمية..

التحليل النفسي:

إن مؤسس مدرسة التحليل النفسي هو سيجمند فرويد Sigmond Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩م) طبيب الأعصاب النمساوي. ولم يكن فرويد ينتمي إلى علماء النفس، وإنما كان يعني في أول الأمر بدراسة الجهاز العصبي، ثم اتجه انتباهه بعد ذلك إلى دراسة الأمراض العصابية والعقلية. وبعد فترة من الدراسة في مدرسة شاركو في جامعة سالبتريير بباريس بفرنسا، ابتدأ فرويد يركز اهتمامه في ممارسة علاج الأمراض العصابية مستخدما في أول الأمر طريقة التنويم المغناطيسي. ثم عدل عنه إلى طريقة أفضل، وهي التداعي الحر الذي ينطلق فيها المريض بإبداء كل ما يعرض لذهنه من أفكار دون أن يبدي أية مقاومة. كما كان يقوم بتفسير أحلام

مـرضـاه، واسـتـنتـج فـرويـد من مـلاحظاته لآراء مـرضـاه، ولما تكشف عنه رمـوز أحلامهم، نظرياته المختلفة التي أسس عليها صرح مذهبه في التحليل النفسي. وهو لم يستعن في تكوين مذهبه بمناهج البحث العلمي التي كانت سائدة في ذلك الوقت بين علماء النفس، كما أنه لم يبد أي اهتمام بالبحث التجريبي لاختبار صحة ما وصل إليه من نظريات. وإنما كان اهتمامه كله منصبا إلى معرفة أعماق النفس، وأعمال العقل اللاشعورية، وهو مجال جديد في البحث لم يكن يعرف بين علماء النفس في ذلك الوقت.

واكتشف فرويد من ملاحظة أقوال مرضاه أثناء جلسات التحليل أن أعراضهم العصابية نشأت في الأغلب من كبت ميولهم الجنسية أثناء فترة الطفولة المبكرة. ويمكن تلخيص ما وصل إليه فرويد من نظريات يفسر بها الأعراض العصابية في بضع كلمات قليلة هي: الميول الجنسية المكبوتة في اللاشعور منذ سنوات الطفولة المبكرة. وهكذا وصل فرويد إلى المفاهيم الرئيسة التي يعتمد عليها مذهب التحليل النفسي وهي: الكبت، اللاشعور، الطفولة الجنسية(١٧). والعُصاب، إذن، ينشأ في رأى فرويد عن الطفولة الجنسية المكبوتة.

ولا توجد الطفولة الجنسية المكبوتة عند المرضى العصابيين فقط، وإنما ذهب فرويد إلى أنها توجد عند جميع الناس. وهذا تعميم لا يقوم على أساس علمي، ولم يخضع للتجربة في كثير من المجتمعات الإنسانية الأخرى. وفي هذه النقطة يقول ودورث إن فرويد لا يبدو في كتاباته كلها أن مزاجه هو مزاج رجل علمي، وإنما هو يبدو ملاحظا أكثر منه باحثا علميا، كما أنه بارع في اختراع فروض خصيبة أكثر منه فاحصا علميا لهذه الفروض (١٨).

ويذهب فرويد إلى أن الشخصية تمر بخمس مراحل للنمو، تسمى أحيانا بالمراحل الجنسية النفسية. المرحلة الأولى: هي المرحلة الفمية تبدأ منذ السنة الأولى من حياة الطفل وعقب الولادة مباشرة حيث يكون المصدر الرئيسي للذة هو الرضاعة. ولكن سرعان ما يتعلم الطفل الحصول على اللذة عن طريق تنبيه منطقة الفم مثل مص إصبعه أو لمس الأشياء.

والمرحلة الثانية: هي المرحلة الشرجية وهي تبدأ من السنة الثانية حتى الثالثة من

العمر. إن تجمع فضلات الطعام في الأمعاء يسبب عدم الارتياح والألم، والتخلص منها يؤدي إلى الشعور بالراحة. وتكتسب منطقة الشرج أهمية حيث تصبح المصدر الرئيسي للحصول على اللذة.

والمرحلة الثالثة : هي المرحلة القضيبية وتبدأ من السنة الثالثة إلى السنة الخامسة من العمر، وفيها تصبح الأعضاء التناسلية المصدر الرئيسي للحصول على اللذة. وفي هذه المرحلة يمر الأولاد بعقدة أوديب، وتمر البنات بعقدة إلكترا. . وفي عقدة أوديب يحب الولد أمه ويشعر بالكراهية والغيرة من أبيه الذي ينافسه في حب أمه. أما البنت، فعلى العكس، فإنها تحب أباها وتكره أمها لأنها تنافسها في حب أبيها.

والمرحلة الرابعة : هي مرحلة الكمون وتبدأ حوالي السنة الخامسة أو السادسة وفيها يكبت الأطفال ميولهم الجنسية نحو والديهم، ويتجه نشاطهم نحو موضوعات غير جنسية.

أما المرحلة الخامسة : وهي المرحلة التناسلية، وهي تبدأ في أثناء مرحلة المراهقة حيث تظهر الميول الجنسية مرة أخرى، والتي تتجه نحو أشخاص آخرين من الجنس الآخر.

ويعلق فرويد أهمية كبيرة على الأساليب التي يتبعها الوالدان في تربية أطفالهم، وفي صدّ ميولهم الجنسية نحوهم، وفي حل عقدتي أوديب وإلكترا مما يؤثر تأثيرا كبيرا في تكون سماتهم الشخصية في المستقبل (١٩).

ويذهب فرويد إلى أن مراحل النمو الجنسي النفسي، هي مراحل عامة يمر بها كل الأطفال في جميع المجتمعات الإنسانية، كما أن جميع الأطفال في جميع المجتمعات الإنسانية يمرون بعقدتي أوديب وإلكترا، وهذا أيضا من التعميمات التي يطلقها فرويد دون أى سند علمي يؤيد صحة هذا التعميم.

قد بالغ فرويد كثيراً في الاهتمام بالغريزة الجنسية، ورأى أن الأعراض العصابية إنما هي ناشئة عن كبت الغريزة الجنسية. وكان يرى أن الميول الجنسية المكبوتة تظل محتفظة بطاقتها، وتحاول أن تعبر عن نفسها في الأحلام، وفي الأعراض العصابية. وكان يرى أيضا أن إحباط إشباع الغريزة الجنسية قد يؤدي إلى تحويل

طاقتها إلى أنواع كثيرة من الأنشطة الإنسانية، مثل الآداب والفنون وكثير من الأنشطة الأخرى التي تتكون منها الحضارة. يقول روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: «يؤكد فرويد أن غريزة الجنس هي القوة الدافعة للإنسان فيقول: إن الحب الجنسي قد أعطانا أعمق ما في خبرتنا من إحساس بالمتعة يطغى على ما سواه»، وبذلك زودنا بنمط للبحث عن سعادتنا.. ويرى فرويد أن إحباط غريزة المتعة ـ وهو أمر لا مناص منه ـ يجبرنا على البحث عن بدائل. فالحياة كما نجدها أصعب من أن تطاق. فهي تسبب لنا من الآلام والإخفاق أكثر مما ينبغي وتحملنا مهمات مستحيلة مفرطة في الكثرة. ولكي نطيقها لا نملك الاستغناء عن تدابير ملطفة. وربما كان هناك ثلاثة تدابير من هذا النوع: إزاغات قوية تجعلنا نستهين بالبؤس الذي نحس به، وإشباعات بديلة تخفف من هذا البؤس، ومسكرات تبلّد إحساساتنا. والنشاط العلمي هو إزاغة من هذا القبيل، وكذلك الإشباع الاستعاضي الذي يوفره الفن..» (٢٠)

وتعرّض التحليل النفسي لنقد شديد من أيزنك. يقول أيزنك إن المحلل النفسي إليس Ellis نفسه يقول: «لقد صيغت نظرية التحليل النفسي على نحو مفكك غير قابل للتحقيق بحيث شجعت بعض المحللين إلى الاتجاه نحو الغيبيات ولاشك أنه لايوجد أبعد من ذلك عن العلم (٢١). ويقول إليس أيضا: «إن التحليل النفسي لم يتمسك تمسكا دقيقا بالمبادئ العلمية، بل يسمح بانحراف غير علمي ملحوظ لمعتنقيه(٢٢). ويقول أيضا: «إن الحقيقة لا جدال فيها، وهي أن نظريات فرويد ليست بسيطة وليست تقريراً واضحًا مباشراً لفروض يمكن أن تستنبط منها استنباطات تقبل التحقيق. فهي معقدة ومتشابكة ومفككة تتطلب تفسيرا قبل أن تفهم، وكثيرا ما تكون متناقضة، ولا سبيل إلى أن تخضع لعمليات البرهان والدحض العلمية وهذا يجعلها تقاوم الدحض تماما تقريبا. وإذا لم تحقق الاستنباطات من الفروض التحليلية النفسية فيمكن دائما أن نقرر أن الاستنتاج يقوم على فهم خاطئ للفروض، وأن تفسيرا بديلا للفرض يؤدي بالضرورة إلى التنبؤ بالحقائق التي وجدت تجريبية. وهكذا نجد أن الفروض الفرويدية منيعة، ولكنها غير محددة بحيث لا تسمح بالاستنتاجات القائمة على حقائق بأي درجة من التأكيد، فيحق لنا القول إنها غير علمية وعديمة الفائدة» (٢٣).

وقد تعرض التحليل النفسي لاعتراضات كثيرة من كثير من علماء النفس، ذكر أيزنك بعضها وهي : «تعتمد نتائج التحليل النفسي على وقائع غير ثابتة، أي لايوثق بها. وبياناته ومواده استنتاجات المحلل وعبارات تفوه بها المريض أثناء تحليله. وبيانات من هذا النوع في أساسها ذاتية.. وأنه يسهل على المحلل أن يكون منتقيا، وأن يكون ما يسجله من تاريخ الحالة مناسبا لأفكاره القبلية. وهكذا يندر أن يكون ما يقرره المحلل في مقالاته وكتبه هو كل البرهان الذي وجده، إذ إنه جزء حسن انتقاؤه، وهو عادة مأخوذ من عدد منتقى من الحالات. ولا يمكن أن تستنتج من هذه الوقائع نتائج عامة [٢٤].

ومن الاعتراضات التي وجهت إلى التحليل النفسي أيضًا : إن المحللين النفسيين يبالغون في التعميم في نتائجهم. ففرويد يقيم صرحه الذي يفرضه علينا على تقارير لفظية لبضعة مئات من عصابيي الطبقة الوسطى. وبدلا من أن يقيّد نتائجه بالمجتمع الذي استقيت منه هذه العينة - كما تقتضي الطريقة العلمية السليمة - يعممها بحيث تشمل جميع أفراد الإنسان في جميع العصور وفي كل مكان. وبعبارة أخرى اعتقد فرويد أن لديه حقيقة عامة مقدسة من عينة غير ممثلة من الناس إلى حد بعيد. وما يصدق على العصابيين المرضى، مفترضين للحظة أن ملاحظاته كانت دقيقة، وأن فروضه صحيحة، واضح أنه لا يصدق بالضرورة على غير العصابيين من أهل جزيرة تربرياند Trabriand والحق أن ما ليتوسكي قد بيّن بتوضيحات مفصلة خطية وعديدة أن نظريات فرويد مرتبطة جدا بثقافة معينة ومحدودة، ولابد أن تعدل تعديلا ملحوظا، إذا أريد تطبيقها على نحو فعال على جماعات أخرى. فما يصدق على أناس من الطبقة الوسطى، لا يصدق بالضرورة على أناس من الطبقة العاملة.. وهناك عدة حالات حيث نجد أن ما ادعى أنه صواب في حالة قد عمم بالنسبة للإنسانية كلها. ومبالغة في التعميم من هذا النوع يضع التحليل النفسي خارج العلم. وقبل أن تمتد النتائج إلى ما بعد الجماعة التي قامت عليها، ينبغي أن يتوافر برهان علمي مقبول يسوغ هذا الامتداد والشمول[٢٥].

وانتقد ودورث أيضا التحليل النفسي فقال : «لو بحثت عن رأيي الشخصي في سيكولوجية فرويد لكان عليّ أن أقول إنني لا أومن بأن يكون مذهبه صحيحا بأي معنى مطلق، ولا أنه يوضع في مصاف النظريات العلمية الكبرى التي تربط المعرفة

الراهنة، وتقوم دليلا إلى كشف أبعد. فإنها بكائناتها وثنايتها تبدو متخلفة أكثر منها ناظرة إلى الأمام »(٢٦).

وينقد ج. ل. فلوجل التحليل النفسي أيضا فيقول: « إن المشكلة التي تواجه التحليل النفسي حاليا هي أنه فيه الكثير جداً من الفن، والقليل جداً من المنهج العلمي الذي يمكن تطبيقه على الملاحظات المضبوطة والقابلة للتكرار »(٢٧).

إن فرويد وغيره من المحللين النفسيين ينظرون إلى الإنسان نظرة مادية آلية. فليس الإنسان في نظرهم أكثر من حيوان تحركه غرائزه الجنسية والعدوانية. وهم لايبدون أى اهتمام بالنواحي الروحية في حياة الإنسان، والتي يتميز بها عن الحيوان، وهم بلا شك، متأثرون في نظرتهم إلى الإنسان بنظرية دارون الذي يعتبر الإنسان في قمة سلم التطور من حيوانات دنيا عبر عصور التاريخ. فليس للروح في نظر فرويد وجود، وليست القيم والأخلاق والثقافة والحضارة إلا إزاغات أو تحولات للغريزة الجنسية، وإبدال أهدافها الجنسية إلى أهداف أخرى من الأنشطة الإنسانية، وهي العملية التي تعرف بإعلاء الغرائز.

ويرى فرويد أن الأفكار الدينية عبارة عن أوهام. لقد ابتدع الإنسان الدين لتخفيف القلق من أخطار الحياة، ولشعوره بالعجز عن مقاومة كوارث الحياة. وهو يجد في توهم وجود سلطان قوى لطيف ورفيق يشمله بعنايته ما يخفف من شدة قلقه، فالدين ليس إلا وهما اخترعه الإنسان(٢٨).

يقول أغروس وسنانسيو إن فرويد: « يعلن أن أديان البشر يجب أن تصنف باعتبارها وهما من أوهام الجماهير. فالإنسان في الأديان إنما يبحث عن مهرب من الواقع.. إن الأفكار الدينية نشأت من ضرورة حماية الإنسان لنفسه من قوة الطبيعة المتفوقة والساحقة. والناس في رأي فرويد يميلون إلى الاعتقاد بوجود أب وراء هذا الكون لأنهم، بوصفهم أطفالا، بحاجة ماسة إلى رعاية أب. وهكذا فإن الإنسان هو الذي يخلق الله، لا العكس. ويضيف فرويد بأن البشر لابد لهم من أن يعترفوا لأنفسهم بكامل عجزهم وتفاهة دورهم في آلية الكون(٢٩).

يقول ادغار بيش عن وظيفة الدين عند فرويد: « إن الوظيفة الأساسية للأديان هي، في رأي فرويد، أن تقدم جميع أنواع الإرضاء، إلى جميع الأفراد، وأن

تعوض عليهم شيئا من ثقل الأغلال التي كبلتهم الحضارة بها. يقول فرويد إن الآلهة تحتفظ بإنجاز وظائف ثلاث: إنها تأمر قوى الطبيعة، إنها توفق بيننا وبين جلافة الطبيعة، وبصفة خاصة كما تظهر جلافتها في الموت. إنها تعوضنا عن الآلام وأنواع الحرمان التي تفرضها الحياة الاجتماعية المتحضرة على الإنسان. إن توجيهات الحضارة إنما تعزي إلى أصل إلهي، إنها ترتفع إلى اعتبار يتجاوز المجتمعات الإنسانية، وتمتد حتى تشمل نظام الطبيعة وتطور العالم. وهكذا، ينشأ كنز من الأفكار متولد من الحاجة إلى جعل البؤس الإنساني قابلا للاحتمال، ومبني بالمواد التي خلفتها ذكريات البؤس الذي عاناه الإنسان في طفولته نفسها، وفي طفولة النوع البشري. وفي الواقع أن الإنسان يتألم من الثقل الفادح الذي ترهقه به قوى الطبيعة.. أضف إلى ذلك أن الحضارة نفسها تخنق الفرد، مما تجبره عليه من تخل عن كثير من دوافعه. وعندئذ يأتي الدين. إنه قائم يحمي الإنسان، في المجال النفسي، من أخطار الطبيعة التي لم تتمكن الحضارة من حذفها أو إنقاصها، وذلك بإعطائه جوابا ميتافيزيقيا، وهميا واستبداليا، ويجعله في الوقت نفسه، يتقبل ما تأتي به الحضارة من أنواع القسر» (٣٠)

إن مبالغة فرويد في الاهتمام بالغريزة الجنسية، وتفسيره للأمراض العصابية بأنها ناشئة عن كبت هذه الغريزة لم يلق قبولا عند كثير من علماء النفس في ذلك الوقت. بل إن بعض تلاميذ فرويد وأتباعه من المحللين النفسيين الذين التفوا حوله في أول الأمر بدءوا ينشقون عليه ويكوّنون مذاهبهم الخاصة في التحليل النفسي وفي تفسير الأمراض العصابية، من هؤلاء الفرد أدلر Alfired Adler (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧م) ويونج (ولد سنة ١٨٧٥م).

انشق أدلر عن فرويد وكون جمعية جديدة في فيينا، وأطلق على نظريته الجديدة في التحليل النفسي اسم علم النفس الفردي. وكان أدلر يرى أن الشعور بالنقص، لا الغريزة الجنسية، هو السبب الأول في تكوين الأمراض العصابية. وذهب أدلر إلى أن الإنسان يحاول دائما أن يعوض بما يبديه من مظاهر القوة والسيطرة والتعالي، وبما يلجأ إليه من وسائل وحيل لإقرار ذاته. ورأى أدلر أن دافع القوة وإقرار الذات هو القوة الإيجابية المسيطرة على الحياة، على خلاف فرويد الذي اعتبر الدافع الجنسي هو القوة المهمة الفعالة في الحياة. وينشأ العصاب في رأيه حينما يفشل الإنسان في اتخاذ أسلوب في الحياة يستطيع به أن يعوض عن شعوره

بالنقص . ويحاول أن يتقي فشله ببعض الحيل الدفاعية التي تكون الأعراض العصابية [٣١] .

وكذلك انشق كارل جوستاف يونج C. G. Jung عن فرويد . وكون مدرسة جديدة في التحليل النفسي عرفت باسم « علم النفس التحليلي » ذهب يونج إلى أن العصاب ينشأ عن محاولات غير ناجحة للتكيف مع الواقع . وهو ينسب إلى الذكريات المكبوتة في اللاشعور دورا مهما في تكوين العصاب . ولكنه لا يرى كما كان يرى فرويد أن هذه الذكريات المكبوتة هي الرغبات الجنسية الطفلية ، ولكنها تتعلق بجميع مشكلات الإنسان التي لم تحل [٣٢] .

« وتذهب مجموعة أخرى من المحللين النفسيين المعاصرين الذين تعرف نظرياتهم بالنظريات الفرويدية الجديدية New freudian إلى التأكيد على دور الثقافة والعلاقات الاجتماعية داخل الأسرة في نمو الشخصية بدلا من الدوافع البيولوجية التي قال بها فرويد . ومن هؤلاء كارن هورني Karen Horney وإريك فروم Erich From ، وهاري ستاك سوليفان Hary Stack Sullivn. فيؤكد هورني على القلق كمفهوم أساسي في فهم الشخصية . وينشأ القلق في رأيها نتيجة نبذ الوالدين للطفل . ويقوم الطفل للتغلب على القلق بثلاثة أساليب هي : الخضوع والعدوان والانعزال . وتعتبر هذه الأساليب التوافقية من السمات المميزة للشخصية . . [٣٣] . آراء فروم في نمو الشخصية حول مشاعر العزلة والوحدة التي تصاحب نمو الفرد واستقلاله . فالفرد وهو طفل لا يدرك نفسه ككائن مستقل ، ثم يأخذ بالتدريج يدرك نفسه كفرد مستقل متميز عن الآخرين ، وهو يكافح في تحرير نفسه من قيود الوالدين . إن الانفصال عن العالم الخارجي القوي المسيطر يولّد شعور القلق عند الفرد . فما دام الفرد جزءا من هذا العالم غير مدرك لإمكاناته ومسئوليات أعماله الفردية ، فهو لا يشعر بالقلق . ولكنه يشعر بالقلق عندما يقف الفرد وحده في مجابهة العالم الخارجي القوي . ويؤدي القلق الشديد الذي ينشأ عن الاستقلال إلى أساليب وحيل عقلية مختلفة للهرب تعتبر سمات مميزة للشخصية[٣٤] . ويؤكد سوليفان على أهمية العلاقات الإنسانية داخل الأسرة في مرحلة الطفولة والرشد في تكوين الشخصية . ويرى أن الشخصية تتحدد في الأغلب بالظروف الاجتماعية والثقافية التي ينشأ فيها الفرد . » [٣٥] .

من الواضح جدا من تلخيصنا السابق لآراء فرويد التي تغلب عليها النظرة المادية، ونظرته إلى الإنسان على أنه ليس أكثر من حيوان تحركه غرائزه، وإلى موقفه الإلحادي الذي ينكر الأديان السماوية، ويعتبر الأفكار الدينية وهما اخترعه الإنسان، ومن الاعتراضات الكثيرة التي وجهت إلى آرائه، من الواضح من كل ذلك أن كثيرا من آراء فرويد تناقض المبادئ الأساسية للإسلام، ولا يمكن لعلماء النفس المسلمين قبولها. ولكننا لكي نكون منصفين في نقدنا لنظريات فرويد، يجب أن نشير إلى أنه بجانب هذه السلبيات الكثيرة في نظرياته، فإننا نرى بعض النواحي الإيجابية في بعض آرائه التي أصبحت الآن مقبولة بين علماء النفس، والتي أصبحت تذكر الآن في كتب علم النفس، وأصبحت شائعة الاستخدام بينهم، «فجميع علماء النفس الآن يقبلون آراء فرويد في أهمية خبرات الطفل المبكرة في تكوين الشخصية، كما أنهم يقبلون آراء في اللاشعور ودور الدوافع اللاشعورية في سلوك الفرد. كما أنهم جميعا يستخدمون مفهوم دفاع الأنا ضد القلق، و كذلك الآليات أو الحيل العقلية المختلفة للدفاع مثل الكبت، والنسيان، والإعلاء، والتبرير، والنقل أو الإبدال، والإسقاط، والتوحّد، وتكوين رد الفعل، والخُلفة، وأحلام اليقظة، والإنجاب، والنكوص» (٣٦).

نقد نظرية التطور:

لقد أثرت نظرية التطور لداروين تأثيرا كبيرا في علم النفس الحديث، إذ إنها ساعدت على تأكيد اتجاهه المادي في دراسة الإنسان الذي يعتبر في نظرهم، تبعا لنظرية داروين ليس أكثر من حيوان تطور من حيوانات دنيا. . وقد أدى ذلك بعلماء النفس الحديث إلى الاهتمام بدراسة سلوك الحيوان، وتعميمها على سلوك الإنسان، كما أكد إنكارهم للروح. فليس الإنسان في نظرهم إلا جسما تحركه غرائزه الحيوانية. يقول أحمد عزت راجح: « لما ظهر داروين بنظرية التطور كان لهذه النظرية أثر عميق في علم النفس، إذ قضت على الرأي الشائع بانفصال الحيوان عن الإنسان انفصالا جوهريا، وهو الرأى الذي تضمنته نظرية ديكارت عن أن الحيوان تحركه الغريزة. والإنسان يحركه العقل. ومن ثم اتجه الباحثون إلى دراسة سلوك الحيوان عسى أن تلقي هذه الدراسة ببعض الضوء على سلوك الإنسان. وقد أكدت نظرية داروين أثر الوراثة بين الماضي البعيد للخليقة وبين حاضرها، كما أكدت أثر

البيئة في تطور الكائنات الحية وبقاء الأنسب في معركة الحياة. ومن ثم ازداد اهتمام العلماء بدراسة مراحل النمو النفسي في الفرد وفي النوع، وتأثرها بكل من الوراثة والبيئة. هذا إلى اهتمامهم بدراسة الفروق الفردية بين السلالات المختلفة.

ويقول ريتشارد س. لازاروس : R.S.Lasarus «وفهم الشخصية من الزاوية البيولوجية يتطلب أولا أن يوضع الإنسان في سياق نشوء النوع Phylogentic طالما أن تشريحه وفسيولوجيته هما نتاج التطور من الكائنات العضوية الأكبر قدما والأكثر بساطة. وقد كتب ليرنر Lerner حديثا عن تطور الإنسان قائلا : يتفق كل علماء الميتولوجيا على أن التطور العضوي يعتبر حقيقة، وأن الأجناس السائدة حاليا على هذا الكوكب (الإنسان) وكل أنواع الحياة الأخرى الموجودة لم تكن دائما على النحو الذي عليه الآن، ولكنها تنحدر مع تعديلات من أشكال وجدت من قبل. ويؤكد مفهوم التطور فكرة أن العالم نفسه لم يكن دائما على النحو الذي هو عليه، وإنما كان له ماض تاريخي وتطور من مصادر أبسط. ويتضمن أحد مظاهر عملية التطور وجود متصّل تاريخي ليست فيه فواصل قاطعة. وعلى ذلك، يمكن تمييز المادة غير الحية عن الكائنات الحية العضوية بصورة عامة، على الرغم من أن النقطة المحددة التي عندها يتحول الواحد منهما إلى الآخر تعتبر مسألة افتراضية إلى حد ما. وبالمثل فإن المنطقة المحددة في التاريخ التي تظهر عندها لأول مرة على سطح الأرض المخلوقات التي يمكن تسميتها الكائنات الإنسانية لا تزال تحتاج إلى مزيد من البحث. وكانت إسهامات دارون في الفكرة القديمة عن التطور البيولوجي هي أنه اقترح ميكانزما عمليا بالنسبة لها، وأنه بين بالملاحظات الجادة على مرفولوجيا الحيوان والنبات أن هناك في الواقع، استمرارا بنائيا بين الأنواع المختلفة، والميكانزم الذي اقترحه دارون هو أن الخصائص البيولوجية للإنسان قد تطورت بسبب تكيّفها للبيئة خلال عملية الانتقاء الطبيعي. وبوساطة هذه العملية، فإن الخصائص التي كانت تتعارض مع بقاء الأنواع تركت أو قمعت، بينما احتفظ بتلك الخصائص التي تحسن الأنواع، ونقلت إلى الأجيال التالية خلال الميكانيزمات الوراثية. ونتيجة للانتقاء الطبيعي المستمر، وبواسطة التغذية الرجعية من البيئة التي تحدد ما إذا كانت سمة ما متكيفة أو سيئة التكيف، ظهر الإنسان في النهاية على مسرح الحياة..» (٣٨).

إن نظرية التطور قد أثرت تأثيرا كما في علم النفس الحديث، كما أثرت أيضا في جميع العلوم الإنسانية وغير الإنسانية. لقد أثرت في المدرسة السلوكية التي نظرت إلى الإنسان باعتباره أنه ليس أكثر من حيوان متحرك بطريقة آلية ميكانيكية، ولم يعترف بوجود عقل أو روح توجه سلوكه. وأثرت في مدرسة التحليل النفسي الذي نظر إلى الإنسان باعتباره حيوانا تحركه غرائزه الجنسية والعدوانية، وأنكر الأديان السماوية، واعتبرها وهما ابتدعه الإنسان، كما ذكرنا ذلك من قبل.

إن متضمنات نظرية التطور غير مقبولة من وجهة نظر إسلامية. فالقرآن الكريم ذكر طريقة خلقه لآدم ـ عليه السلام ـ، وأنه قال سبحانه وتعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾(٣٩). كما قال الرسول ﷺ «إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته، أي على الهيئة التي هو عليها الآن» (٤٠)، إن نظرية دارون نظرية إلحادية تجرد الإنسان من أهم ما يميزه عن الحيوان. .، وهو الجانب الروحي منه، وأن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليكون خليفة له في الأرض، وأمده بالإمكانات والاستعدادات التي تؤهله للقيام بأسمى الأعمال.

لقد خلق الله تعالى الإنسان منذ البداية إنسانا سويا، وهو آدم ـ عليه السلام ـ أبو البشر جميعا، وأرشده إلى عبادة الله سبحانه وتعالى وتوحيده قال تعالى:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾(٤١).

وقال تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(٤٢).

لقد خلق الله تعالى الإنسان منذ البداية إنسانا سويا كامل الخلقة، كما تدل على ذلك آيات القرآن الكريم، خلقه من تراب، ونفخ فيه من روحه، وكرّمه على سائر مخلوقاته، وأمر الملائكة أن يسجدوا له سجود تكريم. وحينما استكبر إبليس ولم يسجد لآدم كما سجدت له سائر الملائكة قال الله تعالى له:

﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾(٤٣).

وفي هذه الآية يقول الله تعالى إنه خلق آدم بيديه الكريمتين، ولم يتطور من حيوانات أخرى أدني منه، كما تقول نظرية التطور.

يقول محمد رشاد خليل في نقده لنظرية التطور: «إن العلم التجريبي لم يترك البحث في حقائق الأشياء، ومنها أصل الإنسان وأصل النفس الإنسانية، فقد ذهب إلى أن الإنسان هو حلقة في سلسلة التطور التي بدأت في المادة وانتهت بالإنسان. وقد استقر الآن. كأصل تقوم عليه جميع العلوم الإنسانية في الغرب ـ أن الإنسان حيوان متطور، كما استقر في هذا المجال إنكار الروح الخاصة بالإنسان، وكذلك الخلق الخاص. من أجل ذلك نرى العلوم الإنسانية تدرس الإنسان باعتباره شيئا تحكمه نفس القوانين الطبيعية. وإذا كان هناك رد فعل في الغرب إزاء اعتبار الإنسان مجرد شيء من الأشياء فإن الاعتراض ورد الفعل ليس مصدره الإيمان بخلق الإنسان وروحه، وإنما مصدره العجز عن تفسير كثير من أحوال الإنسان النفسية والعضوية باعتباره مجرد شيء، أو مجرد حيوان. ولذا ذهب أصحاب رد الفعل هؤلاء إلى القول بأن الإنسان، وإن كان متطورا عن مادة حية، هي نفسها تطورت عن مادة جامدة، إلا أن الإنسان قد قطع مرحلة هائلة من التطور جعلته يتميّز عن بقية الكائنات الحية الأخرى بخصائص جوهرية جعلت له طبيعة خاصة متميزة. ومن أجل هذا دعا هؤلاء إلى ضرورة استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وأن تدرس الطبيعة الإنسانية على أساس أن لها قوانينها الخاصة التي تحكمها، وهكذا نرى أن علم النفس الحديث قد بنى فهمه للنفس الإنسانية على أساس من الظنون والأوهام بسبب عدم علمه بالعلم الإلهي الذي خص الله به المسلمين فيما يتعلق بأصل النفس وحقيقتها، وتكوينها، وهو العلم الذي يستحيل بدونه بناء فهم سليم للنفس الإنسانية مهما تقدمت وسائل التجريب. لأن النفس ليست شيئا، وليست مجرد مادة حية يمكن إخضاعها للفحص التجريب، وإنما هي كائن مركب من جانب مغيب لا سبيل للعلم به إلا بتعليم من الله، وجانب مشهود يمكن العلم به علما جزئيا وأقول جزئيا لأن الجانب المحسوس من الإنسان مرتبط بالجزء المغيب، ولا يمكن فهمه فهما صحيحا إلا به»(٤٤).

إن النقد الشديد الذي وجه إلى كثير من نظريات علم النفس الحديث والتي أشرنا إليها سابقا أثناء نقدنا للمدرسة السلوكية، والتحليل النفسي، ولتأثير نظرية التطور على علم النفس الحديث تجعل من الضروري إعادة النظر في كثير من نظريات علم النفس الحديث، وأن نضعها موضع النقد الشديد على ضوء مبادئ الإسلام فما يكون منها معارضا لمبادئ الإسلام، فلابد لنا ـ نحن علماء النفس المسلمين ـ من رفضه. ولا يجب أن نقبل منها إلا ما يكون غير مناقض للمبادئ الإسلامية. وقد سبق أن ذكرنا أن علماء المسلمين الأقدمين قد قاموا بهذه المهمة من قبل. فحينما اهتموا بترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية، فإنهم أغفلوا ما كان يتعلق منها بالأساطير اليونانية الوثنية، ولم يأخذوا إلا ما وجدوه غير متعارض مع مبادئ الإسلام. كما أنهم أضافوا إلى نظريات علم النفس التي أخذوها عن اليونان كثيرا من آرائهم الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ. فقد أضافوا، مثلا، عند كلامهم عن الأحلام، ما جاء في القرآن الكريم عن الأحلام التنبئية والرؤى الصادقة المنذرة أو المبشرة بما سيحدث في المستقبل، وفقا لما جاء في القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ. وقد سبق للمؤلف أن تكلم عن ذلك في شيء من التفصيل في كتابيه «القرآن وعلم النفس» [٤٥]، و «الحديث النبوي وعلم النفس»[٤٦].

اتجاهات جديدة في علم النفس:

إن البحوث الكثيرة التي قام بها علماء الفسيولوجيا وعلماء الأعصاب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بينت لهم استحالة تفسير العقل بإرجاعه إلى المادة، وبأنه ينتج عن عمليات فسيولوجية وعصبية في المخ، وقد أقنعتهم نتائج كثير من البحوث الفسيولوجية والعصبية باستقلال العقل عن المادة، وبالإيمان أخيرا بأن العقل والروح جوهران مستقلان عن المادة.

إن هذا التغير الكبير الذي حدث في ميادين البحث الفسيولوجي والعصبي، قد صاحبه أيضا في نفس الوقت تقريبا تغير كبير في مجال علم النفس. . فقد ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية مجموعة من علماء النفس الذين ثاروا على النظرة المادية القديمة التي سادت بين أتباع مدرسة السلوكية، ومدرسة التحليل النفسي، وهما

مدرستان ألغتا دور العقل في توجيه سلوك الإنسان الذي لم يكن يعني في نظرهم أكثر من حيوان تحركه غرائزه الحيوانية في مدرسة التحليل النفسي وتحركه المؤثرات البيئية في السلوكية . لقد نادت هذه الطائفة من علماء النفس « بأنسنة علم النفس » ، وأطلق على اتجاهها الجديد اسم «علم النفس الإنساني » . ومن رواد هذه المدرسة الجديدة في علم النفس إيرفن تشايلن Irvin l . Child ، وفرانك سيفرين Frank t. Severin ، وإبراهام ماسلو Abraham Maslow.

إن علم النفس الإنساني ينظر إلى الإنسان كما ينظر هو إلى نفسه ، أي بوصفه إنسانا ، لا مجرد حيوان أو آلة . فعلم النفس الإنساني ينظر إلى الإنسان باعتباره قوة واعية ، ويقر بأولية العقل ، ويعتبر أن العقل والوعي والإدراك هي أهم العمليات الإنسانية . كما أنه يهتم بدراسة القيم والنواحي الروحية والأخلاقية (٤٧) .

ونقد إبراهام ماسلو النظرة القديمة المادية للدوافع الإنسانية ، وذهب إلى أن الدوافع الروحية جزء مهم في حياة الإنسان ، ووضع نظاما جديدا هرميا للدوافع ووضع في أدني الهرم الدوافع الفسيولوجية التي يتوقف على إشباعها بقاء الإنسان ، ويجب أن تشبع أولا قبل الانتقال إلى إشباع الدوافع التي تعلوها في هذا التدرج الهرمي . . ووضع في قمة هذا التدرج الهرمي الدوافع الروحية مثل حب الجمال ، والعدل ، والبحث عن الحقيقة ، وتحقيق الذات . فليست الدوافع الروحية التي يقول بها ماسلو ، هي الدوافع التي تتعلق بالروح بمعناها الديني الذي نفهمه نحن المسلمين ، وإنما يقصد بها الدوافع السامية العليا للقيم الإنسانية والتي تحقق للإنسان تحقيق ذاته (٤٨) .

إن التغيرات الكثيرة التي حدثت في النظرة إلى الإنسان نتيجة الكشوفات الجديدة في علم الفسيولوجيا وعلم الأعصاب ، والتي أدت إلى الاعتراف باستقلالية العقل والروح عن المادة ، وبأنهما جوهران مستقلان عن الجسم ، والتي تعترف بتحرير إرادة الإنسان ، كل ذلك يبشر بالعودة مرة أخرى إلى الإيمان بالله الذي كانت المذاهب المادية في السابق تنكر وجوده . وإن التغيرات الكثيرة التي حدثت في علم النفس ، وفي نظرتها إلى الإنسان بأن له دوافع روحية وقيما وبأن له طموحاته السامية التي تميزه عن الحيوان ، كل ذلك يوحي بأن علم النفس يقترب

شيئا فشيئا إلى علم نفس جديد يعترف بالدين وبوجود إله يرشد الإنسان ويوجه سلوكه. وفي هذا المعنى يقول أغروس وستانسيو « إن ما يتعلق بالدين، فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان. وأخيرا، وعلى صعيد الفنون، تزيل النظرة الجديدة من علم النفس وعلم الكونيات النفور والعبثية، مستعيضة عنها بالغائية والله والجمال والعناصر الروحية، وكرامة الإنسان »[٤٩] .

واتجاه مماثل لما حدث في النظرة الجديدة لعلم النفس الإنساني حدث أيضا في العلوم الطبيعية. إن تقدم العلوم الطبيعية الحديثة قد أثبت للعلماء أن ما يوجد في الكون من نظام وقوانين ثابتة لا يمكن أن يحدث بالمصادفة، ولابد أن يكون لهذا الكون إله خالق ومدبر منظم لقوانينه. لقد ألّف أ. كرسى موريسون A Cressy Morrison الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك كتابا ترجم إلى اللغة العربية بعنوان « العلم يدعو للإيمان ». استنكر فيه موقف العلماء الذين يقولون بوجود الكون وما فيه من كائنات عن طريق المصادفة البحتة. يقول كرسى موريسون: « إن حجم الكرة الأرضية، وبعدها عن الشمس، ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الأرض وكمية المياه، ومقدار ثانى أوكسيد الكربون، وحجم النتروجين، وظهور الإنسان وبقاءه على قيد الحياة، كل أولاء تدل على خروج النظام عن الفوضى، وعلى التصميم والقصد، كما تدل على أنه طبقا للقوانين الحسابية الصارمة ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد، مرة فى بليون مرة. . وحين تكون الحقائق هكذا قاطعة، وحين نعترف كما ينبغى لنا، بخواص عقولنا التى ليست مادية فهل فى الإمكان أن نغفل البرهان، ونؤمن بمصادفة واحدة فى بليون، ونزعم أننا وكل ما عدانا نتائج المصادفة»[٥٠] .

ويقول كرسي موريسون أيضًا: « إن كون الإنسان في كل مكان ومنذ بدء الخليقة حتى الآن، وقد شعر بحافز يحفزه إلى أن يستنجد بمن هو أسمى منه وأقوى وأعظم، يدل على أن الدين فطرى فيه، ويجب أن يقر العلم بذلك. وسواء أأحاط الإنسان صورة محفورة بشعوره بأن هناك قوة خارجية للخير أو الشر، أم لم يفعل. فإن ذلك ليس هو الأمر المهم. بل الحقيقة الواقعة هي اعترافه بوجود الله. والذين أتيح لهم العلم بالعالم، لا يحق لهم أن ينظروا نظرة الازدراء إلى فجاجة أولئك الذين

سبقوهم أو الذين لا يعرفون الآن الحق كما نراه. بل إننا على العكس يجب أن تأخذنا الروعة والدهشة والإجلال لاتفاق البشر في نواحي العالم على البحث عن الخالق والإيمان بوجوده. أو ليست روح الإنسان هي التي تشعر باتصالها بالله ؛ أم نخشى أن نقول بأن الحافز الديني الذي لا يملكه إلاّ الإنسان هو جزء من الكائن الواعي كأية صفة أخرى من خصائصه ؟ إن وجود الحافز هو برهان على قصد العناية الإلهية، ولا يقل شأنا عن عقل الإنسان المادي العجيب الذي يكمن فيه كونه الحساس.

إن أية ذرة أو جـزيء : Atom or Molecule لـم يكن له فكر قط. وأي اتحـاد للعناصر لم يتولد عنه رأي أبدا. وأي قانون طبيعي لم يستطع بناء كاتدرائية. ولكن كائنات حية معينة قد خلقت تبعا لحوافز معينة للحياة. وهذه الكائنات تنتظم شيئا تطيعه جزيئات المادة بدورها. ونتيجة هذا وذاك كل ما نراه من عجائب العالم. فما هو هذا الكائن الحي ؟ هل هو عبارة عن ذرات وجزيئات ؟ أجل. وماذا أيضا ؟ شيء غير ملموس، أعلى كثيرا من المادة لدرجة أنه يسيطر على كل شيء، ومختلف جدا عما هو مادي مما صنع منه العالم، لدرجة أنه لا يمكن رؤيته ولا وزنه ولاقياسه. وهو فيما نعلم ليست له قوانين تحكمه. إن روح الإنسان هي سيدة مصيره ولكنها تشعر بصلتها بالمصدر الأعلى لوجودها. وقد أوجدت للإنسان قانونا للأخلاق لا يملكه حيوان آخر ولا يحتاج إليه، فإذا سمى أحد ذلك الكيان بأنه فضلة لتكوينات المادة، لا لشيء سوى أنه لا يعرف كنهه بأنبوبة الاختبار، فهو إنما يزعم زعما لا يقوم عليه برهان. إنه شيء موجود، يظهر نفسه بأعماله، وبتضحياته، وبسيطرته على المادة، وعلى الأخص بقدرته على رفع الإنسان المادي من ضعف البشر وخطئهم إلى الانسجام مع إرادة الله. هذه هي خلاصة القصد الرباني. وفيها تفسير للاشتياق الكامن في نفس الإنسان، للاتصال بأشياء أعلى من نفسه. وفيها كشف عن أساس حافزه الديني. هذا هو الدين.

والعلم يعترف باشتياق الإنسان إلى أشياء أسمى منه، ويقر ذلك؛ غير أنه لاينظر نظرة جدية إلى مختلف العقائد والمذاهب وإن يكن يرى فيها طرقا تتجه إلى الله. والذي يراه العلم ويقدره جميع المفكرين، هو أن الاعتقاد العام بوجود الله له قيمة لا تقدر.

إن تقدم الإنسان من الوجهة الخلقية وشعوره بالواجب إنما هما أثر من آثار الإيمان بالله والاعتقاد بالخلود. وإن غزارة التدين لتكشف عن روح الإنسان، وترفعه خطوة خطوة، حتى يشعر بالاتصال بالله. وإن دعاء الإنسان الغريزي لله بأن يكون في عونه هو أمر طبيعي، وإن أبسط صلاة تسمو به إلى مقربة من خالقه.

إن الوقار، والكرم، والنبل، والفضيلة، والإلهام، وكل ما يسمى بالصفات الإلهية، لا تنبعث عن الإلحاد أو الإنكار الذي هو مظهر مدهش من مظاهر الفرد، يضع الإنسان في مكان الله.

وبدون الإيمان كانت المدنية تفلس، وكان النظام ينقلب فوضى، وكان كل ضابط وكل كبح يضيع، وكان الشر يسود العالم. فعلينا إذن أن نثبت على اعتقادنا بوجود الله، وعلى محبته، وعلى الأخوة الإنسانية، فإن ذلك يسمو بنا نحوه تعالى، إذ ننفذ مشيئته كما نعرفها، ونقبل تبعة اعتقادنا بأننا بوصفنا خلقه، جديرون بعنايته الإلهية» [٥١].

وفي كتاب ترجم إلى اللغة العربية بعنوان «الله يتجلى في عصر العلم» قامت بتأليفه نخبة من العلماء الأمريكيين المتخصصين في العلوم الطبيعية تحت إشراف جون كلوفرمونسما John Clover Monsma يقول ألبرت ماكومب وتشتر المتخصص في علم الأحياء: «.. إن اشتغالي بالعلوم قد دعم إيماني بالله حتى صار أشد قوة وأمتن أساسا مما كان عليه من قبل. ليس من شك في أن العلوم تزيد الإنسان تبصرا بقدرة الله وجلاله، وكلما اكتشف الإنسان جديدا في دائرة بحثه ودراسته زادته إيمانا بالله» [٥٢]، ويقول أيضًا: «إن الإنسان لا يستطيع أن يدرس أعمال أي صانع من الصناع دون أن يحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذي أبدع تلك الأعمال. وكذلك نجد أننا كلما تعمقنا في دراسة أسرار هذا الكون وسكانه، ازددنا معرفة بطبيعة الخالق الأعلى الذي أبدعه.

وقد اشتغلت بدراسة علم الأحياء، وهو من الميادين العلمية الفسيحة التي تهتم بدراسة الحياة، وليس من مخلوقات الله أروع من الأحياء التي تسكن هذا الكون» [٥٣].

ويقول بول كلارنس أبرسولد أستاذ الطبيعة الحيوية « . . قد لمس الناس عامة - سواء بطريقة فلسفية عقلية أو روحانية - أن هناك قوة فكرية هائلة ونظاما معجزا في هذا الكون يفوق ما يمكن تفسيره على أساس المصادفة أو الحوادث العشوائية التي تظهر أحيانا بين الأشياء غير الحية التي تتحرك أو تسير على غير هدى . ولاشك في أن اتجاه الإنسان وتطلعه إلى البحث عن عقل أكبر من عقله ، وتدبير أحكم من تدبيره وأوسع ، لكي يستعين به على تفسير هذا الكون ، يعد في ذاته دليلا على وجود قوة أكبر وتدبير أعظم ، هي قوة الله وتدبيره » (٥٤) .

هوامش الفصل الخامس :

١ ـ محمد عثمان نجاتي : مقدمة لترجمة كتاب معالم التحليل النفسي لفرويد، ط٧، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٨م ، ص ١٣ ـ ٣٩.

٢ ـ مالك بدوي

٣ـ Cushman, F, Training Procedure M. Yorle. John Wiley, 1940

انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتي : علم النفس الحدي ط٣، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠م.

Boring, E.G. (Ed). Psychology for the Armed Series, Washington Infanty Jaurnal Press, 1965.

٤ـ Myers C.S. Principles and techniques of vocational Guidence. New York : Mc Graw - Hell Book Co. , Inc. 1941.

٥ـ Thorndika , RL. Personnel Selection. NewYork: John wiley & Sons, 1949.

Stone, C.H. and Kenctall, w.t. Effective Personnel Selection Procedures. London: Stapies press Limited, 1950.

انظر أيضًا : محمد عثماني نجاتي : علم النفس الصناعي ط٣ ، الكويت : مؤسسة الصباح ، ١٩٨٠م.

٦ـ Hepner, H.w. Psychology Applied to Life & Work. New york, Prentiee Hall, Inc., 1950.

انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتي : علم النفسي الصناعي ، مرجع سابق.

٧ـ محمد عثمان نجاتي : علم النفس والحياة. ط ١٦ . الكويت : دار القلم، ١٩٩٥م، ص٢١ـ٢٣.

٨ـ روبرت ودورت : مدارس علم النفس المعاصرة . ترجمة كمال دسوقي. القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٤٨م ، ص ١٠٣ ، ١٠٤.

٩ ـ ج. ل. فلوجل : علم النفس في مائة عام . ترجمة لطفي فطيم ، وراجعه السيد محمد خيري. . بيروت ؛ دار الطليعة ، ١٩٧٣م ، ص ١٧٠٧ ، ٦٧٨ .

١٠ ـ المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

١١ ـ محمد عثمان نجاتي : علم النفس والحياة ـ مرجع سابق ، ص ١٥٤ ـ ١٥٩ .

١٢ ـ I. P. Paular: Conditional Reflexs (Translated by C. U. Anrep)., London : Oxford university Press 1977.

انظر أيضًا : Hilgard and Marquis : Conditioning and Learning . London: Methuen x Co. Ltd. 1961.

١٣ ـ روبرت ودورث : مدارس علم النفس المعاصرة . ترجمة كمال دسوقي، مرجع سابق، ص١٣١ .
١٤ ـ روبرت . م . أغروس وجورج ن . ستانسيو : العلم في منظوره الجديد . ترجمة جلال حلايلي : الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ ١٩٨٩م، ص ٨٣ ، ٨٤ .
١٥ ـ محمد نبيل توفيق السمالوطي : الإسلام وقضايا علم النفس الحديث . جدة : دار الشروق، ١٩٨٠م ، ص٥٧ ، ٥٨ .
١٦ ـ مالك بدري : علم النفس الحديث من منظور إسلامي . بحث ألقي في اللقاء العالمي الرابع عن قضايا المنهجية في العلوم السلوكية . تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الخرطوم، ١٩٨٧ م ، ص ٣٥ .
١٧ ـ روبرت ودورث : مدارس علم النفس المعاصرة . ترجمة كمال دسوقي ، مرجع سابق، ص ٢٢٧ .
١٨ ـ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .
١٩ ـ سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسي . مرجع سابق، ص ٥٥ ـ ٦٢ .
انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتي : علم النفس والحياة . مرجع سابق، ص ٣٦٥، ٣٦٦ .
٢٠ ـ روبرت . م . أغروس وجورج ل . ستانسيو . العلم في منظوره الجديد . مرجع سابق، ص٨١ ، ٨٢ .
٢١ ـ هـ . أيزنك : مشكلات علم النفس . ترجمة جابر عبد الحميد جابر ، ويوسف محمود الشيخ ـ القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٤٦م، ص ٢٥٤ .
٢٢ ـ المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .
٢٣ ـ المرجع السابق ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
٢٤ ـ المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .
٢٥ ـ المرجع السابق ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ .
٢٦ ـ ودورث : مدارس علم النفس المعاصرة . مرجع سابق ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .
٢٧ ـ ج . ل . فلوجل : علم النفس في مائة عام . مرجع سابق، ص ١٩٩ .
٢٨ ـ سيجمند فرويد : مستقبل وهم ـ ترجمة جورج طرابيشي ، ط ٢ بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩م ، ص ٤١ ـ ٤٣٣ .
٢٩ ـ روبرت م . أغروس وجورج ن . ستانسيو، العلم في منظوره الجديد . مرجع سابق، ص٥٨ ، ٥٩ .
٣٠ ـ ادغار بيش ، ترجمة تيسير شيخ الأرض . فرويد . بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٤م، ص ١٥٤ ـ ١٥٦ .

٣١ـ محمد عثمان نجاتي : المقدمة للترجمة العربية لكتاب فرويد : معالم التحليل النفسي .
مرجع سابق ، ص ٣٤ـ٣٦ .
انظر أيضا : ودورث : مدارس علم النفس المعاصرة . ترجمة كمال دسوقي : مرجع سابق ،
ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .
* Rollo May, The Meaning of Anxiety. New York: The Ronald press Co., 1950, pp. 125 - 130
* Patrict Mullany: Oedipus Myth and Complex. New york: Hermitage Press 1918, pp. 162 - 164.
* Albred Adler: Understanding Human Nature, New York, Greeberg publisher, Inc. 1987, P. 239.
* Alfred Adler : The Neuritic Constitution. New york : Muffalt Yard and Co., 1917, P. xui.
٣٢ـ محمد عثمان نجاتي : مقدمة الترجمة العربية لكتاب فرويد : معالم التحليل النفسي . مرجع سابق ، ص ٣٦ ، ٣٧ .
* C.G. Jung : Collected Papers. on Analatycal, Psychology : London : Bailliere Tindall and Co., 1916.
* C. G. Jung , Psychlology & Religion. New Haven Conn., Yale University Press, 1935, P.13.
٣٣ـ * Haren Horney. The Neuritic peronaity of our times. New York: w.w. norton and Co., Inc., 1937 P. 41, 199, 200
* Karen Horney. New ways of Psychoanalysis. New York, Norton and Co., Inc, 1939, PP. 195.
٣٤ـ * Erich Fromm : Escape from Freedom. New York : Rindart and Co., Inc., 1941, pp 29 Patrick Mullany, op. cit., pp. 249-252.
٣٥ـ Harry Stack Sullivan : Conception of Modern Psychiatry. Washington D.C., William Alanson White Psychiatric foundation, 1947. pp 9 - 16, 115, 116.
محمد عثمان نجاتي : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ٣٦٨ ، ٣٦٩
محمد عثمان نجاتي : المقدمة العربية لترجمة كتاب فرويد :
«الكف والعرض والقلق ط٤ ، ١٩٨٩ ، ص ٤٤ـ٤٦ .
٣٦ـ محمد عثمان نجاتي : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ٤٠١ـ٤١٢ .

٣٧ـ أحمد عزت راجح : أصول علم النفس . ط ١٠ ، القاهرة : المكتبة الحديثة، ١٩١٦م، ص٤٥ ، ٥٤ .
٣٨ـ ريتشارد س. لازاروس : الشخصية . ترجمة سيد محمد غنيم : ط٤ ، القاهرة : دار الشروق، ١٩٩٣م، ص ١٣٨ .
٣٩ـ التين : ٤ .
٤٠ ـ انظر نص الحديث .
٤١ ـ الروم : ٣٠ .
٤٢ ـ الأعراف : ١٧٢ .
٤٣ ـ ص : ٧٥ .
٤٤ ـ محمد رشاد خليل : علم النفس الإسلامي العام والتربوي ـ دراسة مقارنة . الكويت : دارالقلم. ١٩٨٧م، ص ٧٠ ، ٧١.
٤٥ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس ط٦ . القاهرة ، دار الشروق، ١٩٩٧م، ص١٩٥ ـ ٢٠٨ .
٤٦ ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس . القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩ ، ص٢٠١ ـ ٢٢٣ .
٤٧ ـ روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو : العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص٨٧ .
٤٨ ـ G.R. Lefrancois : Psychology : Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1980, pp. 224 - 326, 444, 454
٤٩ ـ روبرتم. أغروس وجورج ن. ستانسيو : العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص١٤٧ .
٥٠ ـ أ. كرسي موريسون، العلم يدعو للإيمان . ترجمة محمود صالح الفلكي، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥ ، ص ١٩٥ .
٥٢ ـ المرجع السابق ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ .
٥٢ ـ جون كلوفر مونسما (المشرف) : الله يتجلى في عصر العلم ـ ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان. الطبعة الثالثة . القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٦٨ ، ص١٠٤، ١٠٥ .
٥٣ ـ المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
٥٤ ـ بول كلارنس إبرسولد : الأدلة الطبيعية على وجود الله . في كتاب «الله يتجلى في عصر العلم» . مرجع سابق ، ص ٣٥، ٤٦ .

الفصل السادس

مسلمات
علم النفس الإسلامي

إن الخطوة الأولى في عملية تأسيس علم النفس الإسلامي هي الاتفاق على المسلمات التي تعتبر الأصول التي نهتدي بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها، وما لا يمكن قبوله، والتي على أساسها أيضًا نقيم بحوثنا الجديدة في علم النفس التي يجب أن يراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادئ الإسلام، ومع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان، وأهم هذه المسلمات :

١ ـ الإيمان بالله تعالى :

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول، والقاعدة الأساسية التي يعتمد عليها كل نشاط إنساني، ويصدر عنها كل عمل، ويتجه إليها كل تفكير .

والإيمان بالله تعالى أمر فطري في الإنسان، فهو يشعر في أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، وإلى عبادته والتوسل إليه، والالتجاء إليه، والاستعانه به عندما تحيط به الأخطار، وهو يجد في حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة[١] .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس النظري للإيمان بالله في قوله تعالى :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[٢] .

وتبين هذه الآية الكريمة أن في فطرة الإنسان استعداداً فطريّاً لإدراك بديع مخلوقات الله تعالى، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به، وتوحيده[٣].

ويتضح أيضًا وجود أساس فطري في الإنسان لمعرفة الله تعالى، والإيمان به، وتوحيده وعبادته من قوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[٤].

فالاعتراف بربوبية الله تعالى، وتوحيده، وعبادته عقيدة متأصلة في فطرة الإنسان، وموجودة منذ الأزل في أعماق روحه.

وأشار الحديث النبوي الشريف أيضًا إلى أن للإيمان بالله تعالى أساسًا فطريّاً في طبيعة الإنسان. قال الرسول ﷺ:

« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تُنْتَجُ البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء »[٥].

وقال عليه الصلاة والسلام أيضًا في حديث آخر:

« كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها، فأبواها يهودانها وينصرانها »[٦].

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن في الإنسان استعداداً فطرياً للإيمان بالله تعالى وتوحيده، غير أن هذا الاستعداد الفطري يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد[٧].

ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته، والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه « عز وجل » أخبرنا، في القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد ﷺ، بألوهيته وربوبيته، قال الله تعالى في تعظيم ألوهيته وربوبيته، وذكر أسمائه الحسنى، وصفاته العليا:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٨].

وقال الله تعالى أيضًا :

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(٩) .

٢ ـ الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر :

لقد أمرنا الله تعالى بالإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، قال الله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾(١٠) .

وقد وكل الله الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى ، وبخاصة أذى الجان والشياطين ، قال الله تعالى :

﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾(١١) .

ومنهم من يراقبونه ، ويكتبون أعماله . قال الله تعالى :

﴿ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾(١٢) .

وأخبر الرسول ﷺ بذلك أيضًا في قوله : « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار . . » الحديث(١٣) .

وقال عليه الصلاة والسلام أيضًا :

« إذا كان يوم الجمعة ، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم ، الأول فالأول . فإذا خرج الإمام طووا الصحف ، واستمعوا الخطبة . . » الحديث (١٤) .

وهم أيضًا رسل الله تعالى إلى الناس يلهمونهم ويوعزون إليهم بفعل الخير .

قال الرسول عليه الصلاة والسلام :

« إن للشيطان لمّة بابن آدم، وللملك لمّة، فأما لمّة الشيطان فإيعاز بالشر وتكذيب بالحقّ. وأما لمّة الملك فإيعاز بالخير وتصديق بالحق. . . » الحديث[١٥].

ووكل إليهم نفخ الروح في الجنين. قال الرسول ﷺ :

« إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات : رزقه، وأجله، وعمله، شقي أو سعيد. . . . » [١٦].

ووكل إليهم أيضًا قبض أرواح الناس. قال الله تعالى :

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ. . .﴾[١٧].

وأمرنا الله تعالى أيضًا بالإيمان بكتبه التي أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة، والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب، وأعظمها، والمهيمن عليها، والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها. وهو الكتاب الشامل للتشريع الرباني الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة في الدنيا والآخرة.

وأمرنا الله تعالى أيضًا بالإيمان برسله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم، ولتوضيحها لهم، وليكونوا قدوة لهم، ونموذجًا يقتدون به. والرسول محمد ﷺ هو آخر الرسل، وخاتم الأنبياء ورسالته هي أكمل الرسالات وأشملها، جاءت للناس كافة، تضمنت كل ما فيه خير الإنسان وصلاحه في الدنيا والآخرة، قال الله تعالى :

﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١٨].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[١٩].

﴿ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَىٰ (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾[٢٠] .

ويؤمن المسلم أيضًا باليوم الآخر ، وبالبعث والحساب ، فالحياة الدنيا ليست إلا دار اختبار وبلاء ، وأن الإنسان سوف يحاسب في الآخرة على أعماله فيها ، وسوف يجازى عليها ، إما بالنعيم الخالد في الجنة ، أو بالعذاب الدائم في جهنم .

٣ ـ وحدة الحقيقة :

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة ، هما العقل والوحى . أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة ، فهو يستعين بالحواس في الملاحظة والإدراك ، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات ، لاستعادتها عندما يشاء ، ويستعين بالتخيل في تناول معلوماته الحسية في عمليات التجريد والتعميم ، والتأليف والتحليل التي تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال العقلي . وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلي يمكن للعقل الإنساني أن يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات الله وسننه الكونية . وهذا هو طريق منهج البحث العلمي الذي يتبعه العلماء في بحوثهم العلمية . غير أن الوسائل التي يستخدمها العقل في معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ . فقد يقع الخطأ في مرحلة الملاحظة والإدراك ، أو في مرحلة التذكر والتخيل ، أو في مرحلة التفكير . وفى دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حدوث الخطأ في كل خطوة من هذه الخطوات التي تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية . ولهذا السبب ، فإن العلماء ، إدراكا منهم لمصادر الخطأ هذه في عملية اكتساب المعرفة العلمية ، لا يعتبرون النتائج التي يصلون إليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية ، بل إنهم يقولون إنه من المحتمل أن تكون صحيحة . وقد اصطلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائي معين يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية . وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر ، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر ، ودرجة قبول العلماء لها أعظم ، ولكنها على أية حال لا تصل أبدًا إلى درجة الصحة اليقينية المطلقة ، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية .

إن قدرة العقل الإنساني على تحصيل المعرفة ، واكتساب العلم محدودة ، فهو من جهة لا يستطيع أن يحيط علما بجميع الحقائق العلمية ، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق ، كما أنه ، من جهة أخرى، لا يستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية .

﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً . . .﴾(٢١) .

ولذلك، كان الناس في حاجة إلى أن يبعث الله تعالى إليهم الرسل والأنبياء، من فترة إلى أخرى، لتعليمهم وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ . . ﴾(٢٢) .

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ . . ﴾(٢٣) .

إن العلم الذي نصل إليه عن طريق العقل، والعلم الذي نصل إليه عن طريق الوحي، يجب أن يكونا متفقين، وغير متعارضين، لأن الحقيقة واحدة، ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقين واحد، هو الله سبحانه وتعالى. لقد زود الله تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكي نعرف بهما الحقيقة، وأمرنا الله تعالى أن نسعى في الأرض، ونلاحظ ما في الكون من مخلوقات، وأن نبحث ونفكر فيما نرى، وفي ذلك تكليف واضح من الله تعالى بالبحث العلمي بعامة، وبالبحث التجريبي بخاصة .

إن الله سبحانه وتعالى هو المحرك والموجه والمنظم لكل شيء في هذا الوجود. والعقل الإنساني جزء من هذا الوجود، فهو يعمل وفق مشيئة الله تعالى وقدرته وتوجيهه. فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما، فإن الله عز وجل قادر إن شاء، أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة، أو أن يكشف له عنها عن طريق الإلهام. وقد سبق أن تناول المؤلف، في شيء من التفصيل، في موضع آخر، العلم اللدنى الذي يحصل عليه الإنسان يكون عن طريق الإلهام والرؤيا (٢٤) .

إن الحقيقة التي يصل إليها العقل الإنساني في أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التي يخبرنا بها الوحي عن هذا الأمر. فإذا لم يتفق العقل مع الوحي، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين. إما إلى خطأ العقل، وإما إلى خطأ في فهمنا للوحي، وفي هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث في الموضوع، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا في التفكير، وأن نحرص على تجنب الخطأ في ملاحظاتنا واستنتاجاتنا، كما يجب أيضًا أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحي(٢٥).

٤ ـ خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح :

أخبرنا القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان من مادة وروح : ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾(٢٦).

فالإنسان إذن، يجمع في طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه، والتي تشارك فيها بقية الحيوان، والحاجات والأشواق الروحية التي تدفعه إلى التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والطاعات، وتنزع به السمو النفسي مما يقربه من صفوف الملائكة. وبهذه القبسة من روح الله تعالى في طبيعة تكوين الإنسان، فإنه يتميز عن بقية مخلوقات الله تعالى، وأصبح أهلاً لتحمل الرسالة التي كلفه الله تعالى بها، وهي عبادته وحده، والخلافة في الأرض، والعمل على عمارتها، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها في عمارة الأرض، والتمسك بالقيم والمثل العليا، والسعي الدائب نحو السمو النفسي.

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدي بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة في علم النفس التي تعتمد على نظرية التطور لدارون في صورتها الفجة الشائعة، والتي تذهب إلى أن الحيوانات العليا، بما فيها الإنسان، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة، عن حيوانات أدنى. فالإنسان الأول آدم عليه السلام، قد خلقه الله تعالى منذ البداية على صورته. ولكن هذا لايعنى أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية، وسنة من سنن الله الكونية التي يجب

أن ندرسها في صورتها العلمية الحقيقية. فالإنسان، مثلاً، وكذلك الحيوان، يمر تكوينه وهو جنين في بطن أمه في عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التي أراده الله تعالى له. ويمر الوليد، بعد الميلاد، بعده مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كمال نموه ونضجه. قال الله تعالى:

﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾(٢٨).

وقد تناول المؤلف في موضوع آخر، في شيء من التفصيل، ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن مراحل نمو الجنين، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة(٢٨).

ثم إن الإنسان منذ خلق آدم ـ عليه السلام ـ، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والحضاري حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم في مختلف فروع العلوم، والآداب، والفنون، والصناعات، ونظم الحكم.

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح، كما جاء في القرآن الكريم، وما أخبرنا به النبي ﷺ، تؤدى بنا أيضا إلى رفض جميع النظريات التي تفسر سلوك الإنسان على أساس مادي ميكانيكي بحت، والتي تغفل تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان.

ومن الطبيعي أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان، المادة والروح، نوع من الصراع النفسي الذي يعاني منه كثير من الناس، ويصبح من الضروري على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما، إذ إن على ذلك يتوقف تحقيق الشخصية السوية، والصحة النفسية. وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضا إعادة النظر في مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية، والصحة النفسية، ومؤشرات الصحة النفسية.

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع في شيء من التفصيل في موضع آخر.

٥ ـ الإنسان خيّر بطبيعته :

إن في الإنسان استعداداً فطريّا لتمييز الخير من الشر، والحلال من الحرام، والحق من الباطل، وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام : «إن الحلال بين وإن الحرام بين . . » الحديث (٣٠) .

ويميل الإنسان فطريا إلى فعل الخير، ويشعر بالارتياح لفعله، كما يميل فطريا إلى تجنب الشر، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله . وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« استفت قلبك، البّر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » (٣١) .

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد S. Freud ولورنز Lorenz إلى أن في الإنسان غريزة للعدوان، وهو رأى لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ما سلو Maslow وفروم Form الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطى فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان، وقاموا على العكس، بتأكيد النواحي الخيرة والإيجابية في الطبيعة الإنسانية (٣٢) .

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للإنسان لا يقبل رأى فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن في الإنسان ميلا فطريا إلى العدوان والشر، كما أنه لايقبل رأى بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو Iombroso وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة(٣٣) . ويؤيد التصور الإسلامي للإنسان الرأي الذي يذهب إلى أن الإنسان خيّر بالفطرة . غير أن الإنسان، مع ذلك، قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والاجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداده الفطري للخير، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة .

فكما أن في الإنسان استعدادا فطريا للخير، ففيه أيضا استعداد لتعلم فعل الشر إذا وجد في ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة، وأفعال الشر والرذيلة .

٦ ـ الإنسان حر الاختيار والإرادة :

وكما اختص الله تعالى الإنسان بالعقل الذي يميز به بين الخير والشر، والحق والباطل، والحسن والقبيح، كما ذكرنا من قبل، فقد ميزه أيضا عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة.

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(٣٤).

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ⑦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ⑧ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ⑨ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾(٣٥).

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير، وتجنب الشر. ونحن إذا سلّمنا بذلك، فإن النتيجة المنطقية التي تتبع ذلك، هي أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر، فإنه سوف يختار الخير، ويتجنب الشر، وفقًا لميله الفطري. وعندئذ لا يكون هناك، في الواقع، اختيار أصلا. غير أن الأمر، في الحقيقة، ليس بهذه الصورة البسيطة. فالإنسان في الواقع يحيط به كثير من قوى الشر، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذي لا يترك الإنسان وحده أبدًا ليعمل وفق فطرته، وإنما هو دائم التدخل لإغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء. قال الله تعالى :

﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ⑯ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾(٣٦).

﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾(٣٧).

وفي مثل هذه المواقف التي يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار، بين طريق الخير الذي يميل إليه بفطرته، وبين طريق الشر الذي يغريه به الشيطان ويزينه له. ولعل الصراع النفسي الذي يعانيه الإنسان في مثل هذه المواقف، هو نوع من البلاء الذي يبتلي الله تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم، وقوة ثباتهم على التقوى. ولعل هذه المعاناة في أمثال هذه المواقف من الاختيار هو جزء من الكبد الذي يعانيه الإنسان في حياته الدنيا، والذي يشير إليه الله تعالى في قوله عزّ وجلّ :

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾(٣٨).

إن من ينجح في أمثال هذه المواقف من الاختيار، بالتغلب على نوازع الإثم والشر التي يثيرها الشيطان فيه، والانصياع إلى وازع الخير في فطرته، فيتجنب الإثم والشر، ويختار الخير والفضيلة والعفة، وما يأمر به الله تعالى ورسوله ﷺ، فإنه سيفوز برضا الله تعالى في الدنيا والآخرة. أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر، فإنه يجازى بسخط من الله تعالى عليه في الدنيا، وبعذابه في الآخرة.

﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾(٣٩).

وتنبع حرية الاختيار، وحرية الإرادة، أي حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ. فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر. وقد يظل الاختيار مجرد رأى أو رغبة، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ في الواقع. ولذلك كان من الضروري أن يكون الإنسان أيضا ذا إرادة حرة في تنفيذ الاختيار المفضل.

إن حرية الإنسان في الاختيار والإرادة هما أساس مسئوليته القانونية عن أعماله، وهى أيضا أساس مسئوليته أمام الله تعالى في الآخرة.

٧ ـ القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان:

إن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف هما المصدران الأساسيان اللذان نستمد منهما معلوماتنا اليقينية عن الإنسان. . فالله سبحانه وتعالى الذي خلق الإنسان، هو أعلم بطبيعته، وأسرار تكوينه، وخفايا نفسه، وحقيقة صفاته وأحواله.

﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(٤٠).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(٤١).

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان، ولتعليمه، وتنظيم حياته، إنه كتاب نزل أساسًا للإنسان، ويهدف أساسًا لإصلاح الإنسان. ولذلك، فإننا نجد فيه وصفًا

لأحوال النفس الإنسانية، ولأسباب انحرافها ومرضها وطرق تربيتها وتهذيبها وعلاجها، وكثيراً من الحقائق عن الإنسان، وحياته النفسية. وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء في القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية في كتابه «القرآن وعلم النفس» (٤٢).

ونجد أيضا في الحديث النبوي كثيراً من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية. وقد تناول المؤلف من قبل ما جاء في الحديث النبوي من معلومات نفسية في كتابه «الحديث النبوي وعلم النفس» (٤٣).

إن الحقائق التي وردت في كل من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن الحياة النفسية للإنسان، هي حقائق يقينية، ويجب اعتبارها مسلمات لبحوثنا في علم النفس الإسلامي.

هوامش الفصل السادس :

١ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، ط ٣. القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٧ م، ص ٤٧ ـ ٤٨، محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩م، ص ٣٢ .

٢ـ الروم : ٣٠ .

٣ـ تفسير القرطبي ، جـ ٤ ، ص ٢٩، تفسير الجلالين، ص ٣٤٠.

٤ ـ الأعراف : ١٧٢ .

٥ ـ رواه الشيخان وأبو داود والترمذي عن أبى هريرة. جمعاء : كاملة الخلقة، وجدعاء : ناقصة.

٦ـ رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع .

٧ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٣٣ـ ٣٤ .

٨ـ الحشر : ٢٢ـ ٢٤ .

٩ـ الأعراف : ٥٤ .

١٠ ـ النساء : ١٣٦ .

١١ ـ الرعد : ١١ .

١٢ ـ ق : ١٧، ١٨ .

١٣ ـ رواه الشيخان عن أبى هريرة.

١٤ ـ رواه ابن ماجه عن أبى هريرة.

١٥ ـ رواه الترمذي عن عبد الله بن مسعود.

١٦ ـ رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود.

١٧ ـ السجدة : ١١ .

١٨ ـ المائدة ١٦ .

١٩ ـ يونس : ٥٧.

٢٠ ـ طه : ١٢٣، ١٢٤

٢١ ـ الإسراء : ٨٥ .

٢٢ ـ الحديد : ٢٥ .

٢٣ ـ البقرة : ٢١٣ .

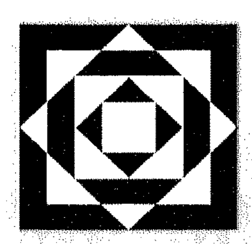
٢٤ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق ص ١٨١ ـ ١٩٢، محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق ص ٢٠١ ـ ٢٢٣ .

٢٥ ـ إسلامية المعرفة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي . القاهرة : وكالة الأهرام للتوزيع، ١٩٨٦م، ص٩٢ .
إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة، ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت : دار البحوث العلمية، ١٩٨٤ م، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
انظر أيضا في مناقشة هذا الموضوع :
ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط ٢ . تحقيق أ. ن ناذر. بيروت : دار الشروق، ١٩٦٨ .
ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، سلسلة تقريب التراث. إعداد ودراسة محمد السيد الجليند، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨ .
٢٦ ـ ص : ٧١، ٧٢
٢٧ ـ نوح : ١٤
٢٨ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٣٦ ـ ٢٤١،
محمد عثمان نجاتي : الحديث النفسي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢ .
٢٩ ـ محمد عثمان نجاتي : مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف. الكويت: نشرة الطب الإسلامي، العدد الثالث. الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولي الثالث عن الطب الإسلامي : مجلد رقم ٥، ١٩٨٤ .
محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٧١ ـ ٣٠٤ .
٣٠ ـ رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن النعمان بن بشير.
٣١ ـ رواه أحمد والدارمي عن وابصة بن معبد.
٣٢ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٤٥ .
٣٣ ـ سعد جلال : أسس علم النفس الجنائي. الإسكندرية : دار المطبوعات الجديدة، ١٩٨٤، ص٢٠٧ ـ ٢٠٩ .
٣٤ ـ الكهف : ٢٩ .
٣٥ ـ الشمس : ٧ ـ ١٠ .
٣٦ ـ الأعراف : ١٦ ـ ١٧ .
٣٧ ـ يوسف : ٥ .
٣٨ ـ البلد : ٤ .
٣٩ ـ النازعات : ٣٧ ـ ٤١ .
٤٠ ـ الملك : ١٤ .
٤١ ـ ق : ١٦ .
٤٢ ـ محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، ط٣، مرجع سابق.
٤٣ ـ محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق.

المحتويـــات

رقم الإيداع ١٦٦٦٦ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى 5 - 0754 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى - ت:٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ -هاتف : ٣١٥٨٥٩-٨١٧٢١٣-فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



هذا الكتاب يمدنا بصورة واضحة عن تصور العلماء المسلمين السابقين عن الإنسان وحياته النفسانية. وهو محاولة لشرح الأسس الضرورية التي يمكن أن نقيم عليها صرح هذا العلم الجديد ألا وهو «علم النفس الإسلامي» بهدف الوصول إلى فهم دقيق للتصور الإسلامي للإنسان، ومعرفة وجهة نظر الإسلام في العوامل الرئيسية للشخصية السوية والصحة النفسية، وأسباب الانحراف والشذوذ والمرض النفسي، والطرق السليمة لتعديل السلوك والعلاج النفسي، وأسباب سعادة الإنسان وأسباب شقائه، ومنهج الحياة الأمثل للإنسان لكي يعيش عيشة آمنة مطمئنة سعيدة.

فهذه المعرفة ضرورية لكي نفهم شخصية الإنسان فهماً سليماً، بحيث نكون أقدر على معرفة أسباب انحرافه وشقائه ومرضه النفسي، وأقدر على توجيهه وإرشاده وعلاجه.

د. محمد عثمان نجاتى

دار الشروق